6. *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm* Metni

المعالم في علم الكلام

طاشكبري زاده

المعلم الأول في المبادى

المعلم الثانى في الأمور العامة

المعلم الثالث في الأعراض

المعلم الرابع في الجواهر

المعلم الخامس في الإلهيات

المعلم السادس في السمعيات

[١ظ] **بسم الله الرحمن الرحيم**

حمداً لِقديمٍ تعالى شَواهقُ عِزّه الاَحْمىَ عن اَن يُجَلّى عنها المتكلمون بعَذَبات اللسان، عليمٍ جلَّ مَعاهِدُ أحَديّة الأسْنى عن ارتياك افهام المشائين في رياض الحكمة بميزان البرهان، كريمٍ اشرقَتْ أنوارُ سُبحاتِ وجهِه الأسْمىَ على صفحات الأزمان وهياكل الأكوان، قديرٍ قد انهلَّتْ سَحائبُ جُودِه الاَضْفىَ، فسالَتْ منها اَوْدِيةٌ على سُكّان بقعةِ الإمكان.

والصلوةُ والسّلامُ على نبىّ أُيّدَ بكلامٍ يخضع له شُمّ الجبال لاعجازه في كلّ شأن، وامتلأت ببركات سُنّته الآفاق والانفس[185] على وجه كلّ زمان، محمّد المبعوث بالدين القويم الناسخ شرعُه للملل والأديان. وعلى آله وصحبه الذين سَبقَتْ دَوْحةُ علومهم حتى تشعّب عن أصولها رشائق اَفنان، مآَنَتْ اَيْدى الشّمالِ مَعاطِفَ البان، واخضرّت الرّياضُ بوَسْمَى وتَهتان.

أمّا بعد، فهذا بَثٌّ لِما وُقِرَ في صدرى من المَعالم[186] الفاخرة، وأَثَر بعد عِيان في اوصاف العَيالم الزاخِرة، بل هو منهج للسنّة ينتهى إلى شرعة الشريعة في اصول الدين، ثم يأتيكم من سَباءٍ بنباءٍ يقين، وطَودٌ شامخ هو لقواعد الإسلام مَعالِم وآكامه مُعْتَرَكُ اللّيُوث ومُصْطَدَمُ الضّراغِم، [٢و] بل هذه مواقفُ تحقيقٍ فيها مشاهد الوَغىَ لعساكر الإسلام، ومقاصدُ تدقيقٍ[187] فيها مَساجِد التُقى يَحجُم عن التقدّم فيها إمامٌ بعد إمام، وأبكارُ أفكارٍ محاسنُهنّ تُجتَلى، وقد تبرَّجْنَ تَبرُّجَ الجاهلية الأولى، وصحائفُ[188] أسرارٍ نَسَخ بها نُسَخ المشائين إِثْرَ الفلاسفة الأولين، ويُنادي لكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين، وطوالعُ أنوارٍ[189] يطلُع من أفق الحق المبين، حتى تُبلّغكم إلى ظلٍّ ظَليل، وتصيروا فى فَجْوَةٍ من اشراق نار المُلحدين عن سواء السبيل، ولعلكم إذا تبيّنتم هذه المَعالِم تَروْا عالما مِذْرَبَ الأصغرَيْنِ، ليس بإمّعَة في الرجال يفتح بحسام البصر، وسهام النظر ما خبطوا في تجريد الكلام عن الضلال. والله أسأل أن يذيقنا

[185] والانفس: في الهامش.
[186] المعالم: في الهامش.
[187] تدقيق: في الهامش.
[188] أسرار: في الهامش.
[189] أنوار: في الهامش.

حلاوة التحقيق، ويمنّ علينا باليقين عند كل تصديق، ويستغرق قلوبنا في مطالعة آثار كماله، ويمحو سرائرنا في مشاهدة أنوار جلاله، وأسرار جماله، إنه القريب الرقيب المجيب، عليه توكلت وإليه أنيب. ونصبت فيه ستة معالم:

المعلم الأول في المبادى

وفيه أربعة مقاصد:

المقصد الأول في المقدمات

الكلام معرفة العقائد الدينية ببراهينها، أي بحسب تسلمها من الشرع للتأييد ولو بحسب الزعم، فيخرج الحكمةُ ولو صدقًا، ويدخل الكلام ولو مُمَوَّهًا.

وموضوعه الموجود من حيث يتعلق به اثبات العقائد، ولو بعيدا. [٢ظ] ومباحثُ المعدوم والحالِ استطرادٌ أو من المبادى الخاصة. ومباحثُ النظر والدليل من أحوال الكيفيات النفسانية، وتقديمُها لتوقف البواقى عليها، فلا حاجة إلى جعله المعلومَ من الحيثية المذكورة لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية إلى علم آخَر، ولو شرعيّا. وما قيل: موضوعه ذات الله تعالى فقط، أو مع ذوات الممكنات فيستلزم البحثَ عن إنّيّة الموضوع أو جزئه، وامتناعُ تسليمِه من الالهيّ بيّنٌ لا ينكره دَيِّن. نعم، لو سلّمه من الشرع لم يبعد، ولا يمنعُه توقّف تأييده عليه.

ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية. ومبادئه امّا بيّنة أو مبيَّنة فيه، فهو الغنيّ عمّا عداه. وغايته تحلية الايمان بالاتقان. ومنفعته الفوز بنظام المعاش، ونجاة المعاد. فهو اشرف العلوم موضوعًا ومسائلَ وغايةً ودلائلَ. وسُمّى بالكلام لايراثِه القدرةَ على الكلام سيّما عند الالزام، أو لكونه بازاء المنطق، أو لاشتهار مسئلة الكلام من مسائله، أو لانهم كانوا عَنْوَنوا مباحثَه بلفظ الكلام.

المقصد الثانى في العلم

وفيه مباحث.

المبحث الاول [في تعريف العلم]:

قيل: تصوره ضرورى، إذ لا مفهوم أجلى منه، اذ يعرف الكل به، ولو عكس لَدار،[190] وأنه جزء من البديهى، وهو[191] علم كل أحدٍ بوجوده فهو أولى بالبديهية. ورُدَّ بأن حصولَ حقيقة الشيء في الذهن غيرُ حصولِ ظلِّه فيه، [3و] فلا يلزم من بديهية الأول بديهية الثانى، فلا يدور، ولامن حصولِه حصولُه، فلا يكون جزءً من الخاص. ولو بُدّل الخاص التصورى إلى التصديق البديهى[192] بأنه عالم يقال:[193] اللازم منه تصورُه بوجه مّا والكلامُ في الكنه. وما قيل: لا يلزم من بديهية التصديق بديهية طرفيه فيُكذّبه حصولُه لمن لا يُتصوّر منه الاكتساب.

وقيل: نظرىّ، يَعسُر تحديده بعبارةٍ محرّرةٍ جامعةٍ سيّما في المدرَكات العقلية. وطريق المعرفة القسمةُ والمثالُ المفيدان للرسم لا غيرُ.

وقيل: نظرىّ، ممكن التحديد. واوردوا له تعريفاتٍ مدخولةً لخفائه عند البعض[194]، ولوضوحه عند المحققين. فهو إن اطلق على الكيفية يراد[195] مطلق الإدراك، فيفسّر "بحصول الصورة في العقل". كذا وإن اطلق على الإضافة، فيفسّر "بوصول النفس إلى المعنى"، وإن اطلق على الصفة فيقابل الجهل، لكن قد يراد التصديق اليقينى، فيفسّر "بالحكم الجازم المطابق الثابت". وقد يراد المطابق من التصور والتصديق، فيُفسَّر "بصفة يتجلى بها المذكور

[190] اذ يعرف الكل به ولو عكس لدار: في الهامش.

[191] البديهى وهو: في الهامش.

[192] البديهى: فوق السطر.

[193] في جوابه.

[194] البعض: في الهامش.

[195] الكيفية يراد: في الهامش.

لمن قامت هى به"، أو "بصفةٍ توجِب تمييزا بين المعانى لا يحتمل متعلَّقه النقيضَ"، وتجويزُ النقيض في العاديّات بدلاً عن المتعلق لامكانه[196]، لا يستلزم جوازَه معه حقيقةً كما في الظن، او حكمًا كما في التقليد. ولئن سُلّم[197] فالمراد عدم احتمال المتعلق نقيض التميز لكونه جهلا لا نقيض نفسه.[198]

المبحث الثانى [في التصور والتصديق]:

العلم إن كان حكما، أى اذعانا، للنسبة فتصديق؛ وإن كان ادراكا لما عداها مما ليست هى جزءاً منه فتصور. والقضية مركب منهما، فليست قسما ثالثا لاعتبار الوحدة [3ظ] في كل مُقسّم. وتمايزهما بالحقيقة لا بالاضافة فقط وجدانا،[199] ولإختلاف لازمهما من احتمال الصدق والكذب وعدمه. والضرورة قاضية بانقسامهما إلى النظرى المفتقر إلى النظر أو الضرورى المستغنى عنه. وقد يفسّر بما لا تعدل لنفس على الانفكاك عنه، اى عند التوجه. فلا يرد الانفكاك قبله وعند زواله ولا لزوم النظرى[200] بعد حصوله. قال الامام: التصورات لا تعدُو الضرورةَ لامتناع اكتسابها مكتسبًا وكاسبًا.

أمّا **الأول**: فلان المطلوب إما معلوم فلا يفيد الطلب، أو مجهول فلا يمكن، والمركب منهما منقسم إليهما، وهذا بخلاف التصديق المطلوب بتصوراته.

وأجيب بأن المطلوب المجهول معلوم ببعض اعتباراته فيمكن التوجه به إليه. ومن قال: المطلوب امر ثالث سوى الوجهين يقومانِ به[201]، فلعله اراد القسمَ الثالث لا مفهوم الثالثَ، واراد بالقيام معنى الصدق اعنى القيام الذهنى.[202]

---

[196] لامكانه: في الهامش.
[197] اى جواز النقيض مع المتعلق.
[198] ولئن سلم ... نفسه: في الهامش.
[199] وجدانا: في الهامش.
[200] ولا لزوم النظرى: في الهامش.
[201] يقومان به: في الهامش.
[202] معنى الصدق اعنى القيام الذهنى: فوق السطر.

وأمّا **الثانى**: فلأن الكاسب إما جميعُ الأجزاء، وهو نفسُه أو بعضُها؛ وفيه تعريف بالخارج، وهو يستلزم الدور[203] لتوقفه على العلم بالاختصاص المتوقف على تصور المطلوب، وتصور جميع ما عداه تفصيلا.

واجيب بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسَها، لان كلَّ واحدٍ متقدم، وكذا الكلّ.

واعترض عليه بان الماهية إما معها فلا يكون جميعا، أو بدونها فلا يكون جزءاً. وأيضا لا يلزم من تقدم كلّ تقدم الكل وإلا لتقدم على نفسه. ويَرِد عليه أن الماهية نفس الجميع ذاتا، وغيره اعتبارا، اذ الماهية اجمال محض، [4و] والجميع اجمالٌ عارضٌ للتفصيل، كما ان كلَّ واحدٍ تفصيلٌ محض. وايضا الماهية متصورة قبل التفصيل، والجميع بعده، ومرادُ المجيب المغايرة اعتبارا. وايضا يلزم من تقدم الكلّ الإفرادى تقدم الكلّ المجموعى لاشتراكهما في التفصيل. ومن جعل الكلّ المجموعى عين المحدود فقد ادّعى اتحادَهما ذاتا واعتبارا، واعتباره بالأجزاء الخارجية غير صحيح لفوات التغاير الاعتبارى هناك.

وأجيب أيضا بأن جميع تصورات الأجزاء يحصِّل تصوّرا واحدا لجميع الأجزاء. ويَرِد عليه أن الأول كل إفرادى، والثانى مجموعى وليس ذلك بمحدود. وما قيل: إن الوجدان يُكذِّب[204] حصول امرٍ آخَر ان اراد كذبَه لكون الثانى غير المحدود ذاتا واعتبارا فقد عرفتَ حالَه، وان اراد لكونه عينه ذاتا فلذلك لا يمنع المغايرة اعتبارا. ثم ان بعض الأجزاء قد يستغنى عن التعريف أو يكون[205] معرّفا بغيره. وأيضا التعريف بالخارج يتوقف على الاختصاص، لا على العلم به. ولو سلم فيستلزم تصور الماهية بوجه ما فلا دور، وتصور ما عداها اجمالا فلا استحالة. وقد يقال: الأجزاء أمور معلومة قبل الكسب وهى عين الماهية فلا كسب. والجواب الكسب استحضارها اجمالا ومرتبة.

المبحث الثالث العلوم الضرورية ستّة:[206]

بديهيات: يكفى في الجزم بها تصور طرفهما، وتسمى ''الأوليات''.

ومشاهدات: يحكم بها بواسطة حسّ ظاهرٍ، ويسمى ''الحسيات''، أو باطنٍ، ويسمى ''الوجدانيات''.

---

[203] وهو يستلزم الدور: في الهامش.

[204] الوجدان يكذب: في الهامش.

[205] يكون: في الهامش.

[206] في الاصل: ست.

[4ظ] **وفطريات**: يحكم بها بواسطة لا تعزب عن الذهن عندها، ويسمى ''قضايا قياساتها معها''.

ومجربات: يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة.

ومتواترات: يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. والتواتر صدور الخبر عن مخبره. ومضمونه إما ضرورى أو استدلالى، لانه خبر الصادق وقول الرواة من الحسيات، لأنه مسموع.[207]

وحدسيات: يحكم بها بواسطة حدس النفس، وستعرفه. وقد يزاد الوهميات لكن في المحسوسات.[208] وربما ينكر ضرورية ماعدا الأوّلين، بل يقينية المجربات والحدسيات منها والمحققون جعلوها واسطة، والنزاع لفظى.

ومن الناس من أنكر الحسيات والبديهيات، وهم طوائف:

منهم من قدح في الحسيات فقط، لكونها مَئُنّة الغلط، فكذا ما ينتهى إليها.

والجواب أن الغلط في البعض، سيما بواسطة العوارض النادرة، لا ينافى الجزم في البواقى وفي مواضع التخلف. والتجويز في الكل يطلبه صريح العقل، وكيف لا، وهذا الجواز قائم فيما اعترفتم به من الأوليات.

ومنهم من قدح في البديهيات فقط، بان أجلاها وأقواها[209] الشيء، إما أن يكون وإما أن لا يكون، وهو يتوقف على انظار وقيعة من أحوال الوجود والعدم والوضع والحمل وغير ذلك.

والجواب أنها لا تقدح في جزمنا بها، ونرد عليكم[210] بالتنبيه تلطّفا او بالإعراض تكرّما. قالوا في الجواب عنها: الاعتراف بما قلنا والالتزام بالدور. والجواب: أنه لاظهار الفساد، لا للحاجة في الذبّ عنها.

ومنهم من ينكر هما معا، وهم السوفسطائية، [5و] جمعا بين المذهبين. وأمثلهم اللاأدرية القائلون بالشك في كل أمر حتى في الشك وهلم جرّا.

---

[207] والتواتر صدور الخبر ... لانه مسموع: في الهامش.

[208] وقد يزاد الوهميات لكن فى المحسوسات: في الهامش.

[209] واقواها: في الهامش.

[210] في الاصل: عكم.

ومنهم العِنادية القائلون بالجزم بعدم موجود مّا. واحتجوا بتورّطهم في الاشكالات المتعارضة.[211] والعندية القائلون بكون الحقائق تابعة للاعتقادات من غير عكس. واحتجوا باختلاف الإعتقادات باختلاف الأمزجة والعادات.

والجواب ما مرّ في اشكال إخوانهم، والحق تعذبهم بالنار إما أن يسكنوا إلى الإصرار أو يسكتوا عن الإنكار.

[211] واحتجوا بتورطهم فى الاشكالات المتعارضة: في الهامش.

المقصد الثالث في النظر

وفيه مباحث.

المبحث الاول [في] حقيقة النظر:

حركتان للنفس، حركة في المعلومات من المطالب إلى أن يحصل المبادى، ثم يرجع عودُه على بدئه، فيتحرك في الترتيب من المبادى إلى المطالب، وهى الغاية الاخيرة؛ وتحتاجان إلى الملاحظتين:[212] التوجه[213] إلى المطلوب وإزالة المانع، ولهذا قد يفسّر بترتيب المعلومات للتأدّى إلى مجهول، أو بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، أو تحديق العقل نحو المعقولات، إن كان وجوديا،[214] أو تجريد الذهن عن الغفلات، إن كان عدميا. وقد يفسّر بإحدى الحركتين أو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة[215] ظن. ويراد بالفكر حركة النفس في المعانى قصدًا[216]، فيكون بمنزلة الجنس، ويخرج أكثر حديث النفس بالباقى، ويدخل الظن الغير المطابق مع امتناع طلبه عند العاقل[217]، إذ يمكن زعمه مطابقا.

واورد عليه: أما أولا، فلان المطلوب ما يعلم مطابقته لصدوره عن العاقل، فيخرج الظن الغير المطابق.

---

[212] الملاحظتين: في الهامش.
[213] في الاصل: والتوجه.
[214] ان كان وجوديا: فوق السطر.
[215] غلبة: فوق السطر.
[216] قصدا: في الهامش.
[217] مع امتناع طلبه عند العاقل: في الهامش.

واجيب: بانه[218] يطلبه من حيث هو ظن بلا ملاحظة المطابقة وعدمها. ويرد عليه ان العاقل كما لا يطلب غير المطابق كذلك [5ظ] لا يخلّ بملاحظة المطابقة عند الاختيار والكلام فيه. ولهذا اتى قبل الغلبة، لان الظن قابل للشدة وضدّها، فالناظر المجتهد يستغرق جهده في نيل اعلى درجاته.

وأما ثانيا، فلانه يخرج عنه ما يطلب به اصل الظن. والجواب عنه:[219] حمله على التصريح بما عُلم ضمنًا من الظن ضعيفٌ للاستدراك حينئذ.

وأجيب أيضا بأنه اكتفاء بخاصة الغلبة عن خاصة اصل الظن لغناها عنها. ورُدّ بجواز الاكتفاء بالعلم حينئذ وبانه يخلّ بالطرد. ولا يخفى انه مفوِّت لقسم معتبر في النظر[220] أو العلم لا يُغنى عن الظن. وأيضا يطلب[221] اليقينُ في الاعتقاد وغلبةُ الظن في العمل ولا النظر لاصله وان افادَه بعضُ النظر.

وأما ثالثا، فلأن الترديد ينافى مقام التحديد. واجيب بأن[222] الترديد في التحديد للتقسيم لتعريف المحدود بكلا قِسْمَيْه لا للشك فسرع اختُلف في وجوب تركيب المحدود وامكان افرادها نادرًا لأمرين: إما لعدم اشتماله على الحركة الإولى، كما في الحدس، أو لاحتياجه إلى القرينة العقلية المصححة للانتقال. فالمفرد رسم، لأن الفصل والخاصة لاشتقاقهما مركبان من موضوع لا يعتبر تعيينه، لا أن يعتبر عدم تعيينه حتى لا يجامع التعيين، ومِنْ نسبة لمعنى معين إليه.

المبحث الثانى [في مادة النظر وصورته]:

النظر إن صحّ مادّةً وصورةً فصحيحٌ، والاّ ففاسدٌ. وقسمته إلى الجليّ والخفى بسب العوارض. والصحيحُ المَقرون بشرائطه يفيد العلم، بمعنى حصوله عقيبَه عادة، مع الكسب أو بدونه، أو لزوما عقليا يخلق الله تعالى عندنا، وتوليدا عند المعتزلة، ووجوبا لتمام الإعداد وعموم الفيض وكماله عند الحكماء.

---

218 واورد عليه ... واجيب بانه: في الهامش.
219 واما ثانيا ... والجواب عنه: في الهامش.
220 مفوت لقسم معتبر في النظر: في الهامش.
221 يطلب: فوق السطر.
222 وأما ثالثا ... واجيب بأن: في الهامش.

[6و] قيل: الحكم بأن النظر يفيد العلم، إن كان ضروريا، لم يختلف فيه العقلاء، ولم نجد الفرق بينه وبين ''الواحد نصف الإثنين'' في الجلاء؛ وإن كان نظريا يدور فَيُعلَم قبل نفسه، والعلم حين لا يعلم تناقض.

واجيب باختيار الأول تارة واحالة الاختلاف[223] والفرقِ إلى الإلْفِ وخفاء الطرفين. وباختيار الثانى اخرى والإنتهاءِ إلى ما انتاجُه ضروريّ، فلا دورَ. والمعلومُ أوّلا القضية الوضعية الضرورية[224] القائلة، هذا النظر من حيث أنه نظر مقارن بشرائطه مفيد للعلم، ويثبت به الكلية النظرية[225] القائلة كل نظر مفيد للعلم ولا أقلّ من المهملة، وهى إفادة نظريا فلا تناقض.[226] إذ الموضوع في كلتيهما[227] وإن كانا متحدين ذاتا لكنهما متغايران باعتبار اختلاف العنوان. ونظرية الانتاج في البعض لا ينافي ضرورته معرفة الإفادة من حيث النظر ولا يتفاوت الأشكال في هذا الإعتبار.

واحتج المخالف بوجوه ثمانية منها للسمنية المنكرين مطلقا.[228]

الأول: الاعتقاد بالمطلوب بعد النظر، إن كان ضروريا، لم يظهر خطاؤه، وإن كان نظريا تسلسل.

قلنا: ضرورى بمعنى الاستغناء عن نظر آخر، وظهور الخطاء لفوات شرائط الصحة، او نظرى بمعنى احتياجه إلى النظر في الجملة ولا تسلسل لعدم الحاجة إلى نظر آخر.

الثانى: المقدمة الواحدة لا ينتج، واثنتان لا تجتمعان لإمتناع التوجهين إلى مقصدين في حالة واحدة.

قلنا: اللازم التوجه إلى مقصدين، وإستحالته ممنوعة كطرفى الشرطية، إذ بالتوجه الواحد [6ظ] قد يطّلع على أشياء.

الثالث: يشترط في إفادته العلم العلمُ بعدم المعارض، وهو نظرى فيتسلسل[229] إذما هو ضرورى العدم لا يقع وأنه واقع.

---

[223] الاختلاف: في الهامش.
[224] الضرورية: في الهامش.
[225] النظرية: فوق السطر.
[226] فلا تناقض: في الهامش.
[227] كلتيهما: فوق السطر.
[228] المنكرين مطلقا: في الهامش.

قلنا: نظرى حاصل بالنظر الأول أيضا بواسطة استحالة تعارض القواطع، أو ضرورى بمعنى الاستغناء عن نظر آخر.

الرابع: استلزامه العلم ينافي اشتراط عدم العلم.

قلنا: الأول بمعنى الاستعقاب، والثانى بمعنى التوقف، فلا منافاة.

الخامس: لا إفادة بدون اعتبار وجه الدلالة، فتتوقف على العلم بها فيدور.

قلنا: التوقف على وجهها[230] لا على العلم بهما.

السادس: لو افاده وجوبا لقبح التكليف.

قلنا: التكليف بتحصيله وهو مقدور.

السابع: دليل وجود الواجب ان اوجب وجوده يلزم من امكانه امكانه، وان اوجب علمه فلا يكون دليلا، يدور النظر فيه.[231]

قلنا: يكفى صدق الشرطية.

الثامن: ما حصل بالنظر قد يكون جهلا، فمن أين يعلم كونه علما.

قلنا: بكون النظر صحيحا أو بركون النفس المحقة إليه .والجواب الكلى عنها انها، ان افادت، ففيها اثباتها، وإلا فلا يلزمنا الجواب.

ثم ان ادّعوا الساقط بمعارضة الفاسد بالفاسد أو ايقاع الشك[232] دون العلم. نقول الكلام في إفادتهما كما سبق. وللمهندسين المنكرين للإفادة في الإلهيات[233] وجهان:

[229] فيتسلسل: في الهامش، وفي الاصل: فيتسل.
[230] على وجهها: في الهامش.
[231] النظر فيه: في الهامش.

أحدهما الحقائق الإلهية لا تتصور مطلقا،[234] فكيف يُصدَّق بها بخلاف العلوم المُتّسقة من الحسابيات والهندسيات.

قلنا: عدم التصور وكذا الإشتراط بالكنه ممنوعان، وإلا فيلزمهم في الظن.

وثانيهما [7و] أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته وإذا لم يتصالحوا فيها فما ظنّك بالأبعد والأبعد.

قلنا: اللازم منه العسر، والنزاعُ في الإمتناع.

وللملاحدة القائلين بوجوب التعليم وجهان:

أحدهما: لو كفى العقل لارتفع الخلاف. قلنا: ذلك لفساد الأنظار بمعارضة الوهم.

وثانيهما: العلوم الضعيفة لا تستغنى عن التعليم، فكيف أبعد العلوم عن الحسّ والطبع. قلنا: ذالك للعسر، والكلام في الإمتناع. وأما النظر الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزم الجهلَ. أما عند فساد الصورة فظاهر، وأما عند فسادة المادة فقط، فلان الكاذب ربما يستلزم الصادق. وتحقيقه أن الصورة يظهر المطلوب والمادة الإعتقادية[235] بشرط تسليم المقدمات. ويلزم من فساد الأولى مطلقا تخلف الأمرين معا، لتوقف الإعتقاد على تصور المطلوب من غير عكس. وأما فساد الثانية، فان قارن التسليم يلزم الجهل، وإلا لا يلزم الإعتقاد أصلا. وكذا الحال في صحة المادة. ونقل عن الأشعرى عدم الإستلزام، واختار الإمام الإستلزام. فالمذاهب ثلثة ولعلّ النزاع لفظى، إذا المراد بالأول نفى عدم الإنفكاك عن الكل، وبالثانى إثبات الاستعقاب في الجملة، وكيف ينكر الإمام[236] انتاج الفاسد الصحيحَ وهو قدوة في المنطق.

---

[232] الشك: في الهامش.

[233] المنكرين للإفادة فى الإلهيات: في الهامش.

[234] مطلقا: في الهامش.

[235] الإعتقادية: فوق السطر.

[236] الإمام: فوق السطر.

المبحث الثالث [في مطلق النظر]:

يُشتَرط لمطلق النظر بعد شرائط العلم من وجود آلة، وعدم اضداده عدمُ الجزم بالمطلوب وبنقيضه لإزالته داعية الطلب. [7ظ] وتعدّد الأدلّة للتأييد أوليستعد المتعلم للقبول بالاجتماع أو بما يلايم طبعه.

وقيل: ليُعرّف اللاحق كون السابق دليلا وهذا لايشفى عليلا. ويشترط[237] للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة وإصابة جهة الدلالة وهى غير الدليل، إن ثبت الوجود الذهنى وإلا فعينه[238]، وهى الحد الأوسط عند الحكماء. ويشترط عندهم العلم بكيفية[239] الاندراج أيضا وهو العلم بكون الأصغر من جزئيات الأوسط وهذا من لوازم الصورة فلا بد من ملاحظته. وليس تصديقا آخَر حتى يتسلسل، ولا عينَ اجتماعهما حتى لاتفاوت الأشكال في الجَلاء والخفاء بل أمرٌ بيّنٌ في الأوّل ويظهر بالارتداد إليه في البواقى. ولايشترط للنظر في معرفة الله تعالى التعليم إذ لا إختصاص لإفادة النظر الصحيح العلم بمطلوب دون آخر. وأيضا يحتاج المعلّم[240] في النظر إلى معلم آخر فيتسلسل، أللهم الا ان يخص الإحتياج إليه بنظر غيره أو ينتهى إلى الوحى. ولأن العلم بصدقة اما بنظر فتهافُتٌ أو بقوله فدورٌ أو بآخر فتسلسلٌ.

''وأجابوا بهما معا. والجواب الحق أنا نعلم من الإلهيات أمورا يدعى فيها الضرورة وأمورا يوافق قول المعلم ففي العقل كفاية. ومنهم من قال بإفادة النظر إلا أنه لانجاة في الآخرة الا بقول المعلم. والجواب الايات في الأمر بالنظر والإجماع على الإفادة''.[241] وقد مر بعض من[242] أدلتهم بجوابه.

المبحث الرابع [في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]:

اطبقت الملة الإسلامية على وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا.

---

[237] يشترط: تحت السطر.
[238] وهى غير الدليل ... وإلا فعينه: في الهامش.
[239] بكيفية: فوق السطر.
[240] المعلم: في الهامش.
[241] وأجابوا هما معا ... والإجماع على الإفادة: في الهامش.
[242] بعض من: فوق السطر.

أما عندنا فبالشرع للنص والإجماع إذ حكم العقل معزول لما سيجىء.

وأما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العتاب وغيره. وردّ بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور. ولو سلّم فالخوف لا يدفع لاحتمال الخطاء، وكون العارف [8و] احسن حالاً كليا، إذ البلادة ادنى إلى الخلاص من فطانة بتراء. وقد يُجادَلُ في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل أو تكليف الغافل، وفي وجوبها بالنص بان الأمر قد لا يفيد الوجوب، وبالإجماع بأن نقلَه بالآحاد وبأن في خلافه اجماعا آخر، وهو اكتفاؤهم بالتقليد والانقياد. وفي كون النظر مقدمة لها لحصولها بالتعليم والالهام أو بالتصفية وقول الإمام، وفي اطلاق وجوبها لتقيّده بالشك أو الجهل، وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الأصل مع الذهول عنها، بل مع التصريح بعدم وجوبها.

فيجاب بمنع الغفلة مع فهم الخطاب وبان الأمر للوجوب ولاصارفَ عنه، والاجماع المذكور متواتر، وكفاية التقليد للقاصرين لا ينافى الوجوب في الجملة، على أن معهم الأدلة الإجمالية. والأصل هو النظر، وما عداه تأييد له ولا أقلَّ من كونه اغلب. ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة،[243] والمقدمة إذا كانت سببا للتأثير لايُذهَلُ عنها، وأن امكن في أسباب الصحة.

قيل: ولو اكتفينا بالاجماع على وجوب النظر لكفينا هذه المؤنات، وفيه أن التمسك بالإجماع الذى ينكره البعض لايكفى في التعليل في هذا المطلب الجليل.

وأما المعارضة بان النظرَ بدعةٌ، والجدلَ منهى عنه وورودَ الحثّ على دين العجائز فمدفوعةٌ بان النظر ورد في الكتاب وشاع بين الأصحاب. واما التدوين فبدعة لكنها[244] حسنة. وأن النظر غير الجدل، على أن المنهى الباطل منه والحق مأمور به. والخبر، ان صح،[245] فللنهى عن محدثات العقائد، [8ظ] على أنه خبر واحد لايعارض القواطع.

---

[243] ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة: في الهامش.
[244] لكنها: في الهامش.
[245] ان صح: في الهامش.

قالوا: لو وجب النظر بالشرع لدار لتوقفه على الشرع الثابت[246] بالنظر.

وأجيب: بأنه مشترك الإلزام، وبأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، لا على العلم به.

تذييل. أوّل الواجبات معرفة الله تعالى لأنها الأصل والغاية أو النظر فيها أو القصد إليه. والحق أن النزاع لفظى، إذ لو اريد الواجب بالقصد الأول فهو الأول وإلا فالباقى. وقيل: الشك. ورُدّ بأنه غير مقدور، وإن كان تحصيله أو استدامته مقدورين، وبأن وجوب المعرفة مقيد به، فلا يكون ايجابها ايجاباً له. وكذا الجهل ليس بمقدور لتقيّد[247] وجوب المعرفة به واستدامتُه ليست بمقدمة.

[246] لدار لتوقفه على الشرع الثابت: في الهامش.
[247] في الاصل: ولتقيد.

المقصد الرابع في أحوال الأدلة

وفيه المباحث.

المبحث الأول في الدلالة:

هى كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر، أو من الظن به الظن بشيء آخر لزوما ذاتيا، أو مع القرائن؛ والقسم الرابع محال إلا في العمل لما تقرر في موضعه، والعمدة منها هو الأول لاغير.[248] فالأول الدالّ، والثانى المدلول. فالدالّ إمّا لفظ فالدلالة لفظية، أو عقل فالدلالة عقلية. والأول إن كان بمعنوة الوضع فوضعية أو بمعونة الطبع فطبيعية، وإن خلا عنهما فعقلية. ومن جوّز في الأول القرائن فسّرها بكون اللفظ بحيث إذا اطلق أو أُحسّ فُهم المعنى للعلم بالوضع. ومن لم يجوّزها قال متى اطلق وهو إما على تمام الموضوع له فمطابقة، أو على جزئه فتضمّن، أو على لازمه ذهنا ولو عاديًّا فالتزام.

وقيل: عقليا فقط، إمّا بينا بالمعنى الأخص أو الأعم ليتناول أنواع المجازات. وهذا الخلاف فرع اعتبار القرينة في الدلالة وعدم اعتبارها.[249] والخارجى لا يوجد حيث يوجد الدلالة فلا يعتبر كعدم الملكة. [9و] وهما يتبعان المطابقة من غير عكس. وفهم الجزء يتأخر عند التحليل، وإن تقدّم عند الترتيب. وأما المطابقة والتضمن فباستلزامهما للإلتزام محتمل. وجزم به البعض، لان كل مفهوم يستلزم أنه ليس غيره. ومرجع الخلاف توهم كون اللزوم بالمعنى الأعم دون الأخص، والحق هو الثانى.[250] ولا بد من اعتبار قيد الحيثية في تفسير كل منهما لئلا ينتقض تفسير كل منهما بالآخَرين. والمطابقة والتضمن واحدة بالذات ولهذا التضمن من اللفظية. فلا يرد النقض بالتضمن على مهجورية الإلتزام وإفتراق المطابقة عند قرينة مانعة عن إرادة الكل لا ينافى الوحدة، لأن عدم الإرادة لا

---

[248] والعمدة منها هو الأول لاغير: في الهامش.

[249] وقيل عقليا ... وعدم اعتبارها: في الهامش.

[250] وفهم الجزء ... والحق هو الثانى: في الهامش.

ينافى وجودَ الدلالة. والإلتزام مهجور اصطلاحا أو لكونها عقلية لا في المحاورات، بل في الحدود كلاّ وبعضا، والتضمن كلاّ لا بعضا، والمطابقة لا كلاّ ولا بعضا. ودلالة المطابقة بطريق[251] الحقيقة، والتضمن والإلتزام بطريق المجاز. واللزوم اعتبارى فلا يتسلسل، وصادق فلا ينتقض باعتبار إجتماع النقيضين. وصدق الشيء لا يستلزم تحققه خارجا، لأن صدق الحمل لا يستلزم تحقق مبادى محمولاته،[252] كما في السلوب.

المبحث الثانى في الإستدلال:

وهو طلب الدلالة. وهو إما بالكلى على الجزئى، وهو القياس العقلى وستعرفه، وإما بعكسه وهو الإستقراء، وهو إثبات الحكم لكلى لثبوته في جزئياته. إما كلها فيفيد اليقين، أو بعضها فيفيد الظنّ. وإما بجزئىّ على جزئىّ لعلّةٍ جامعة، وهى التمثيل وقياسا فقهيا. وأما الإستدلال بالكلى على الكلى فإن كانا داخلين تحت كلىّ يكونان جزئيين اضافيين، فيدخل في التمثيل، وإلا فلا يمكن الإستدلال أصلا. والعمدة منها القياس لافادته التعين لا غير.

[9ظ] **المبحث الثالث في الدليل:**

وهو عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ إمّا تصوّرىّ ويسمى معرِّفًا، أو تصديقىّ ويسمى دليلا كالعالَم، للصانع. وقد يخص بالقطعىّ ويقابله الأمارة، وهو المراد في هذا الفن.[253] وقد يخص بما يكون من المعلوم على العلة، وهو البرهان الإنّى. وعكسه يسمى تعليلا، وهو البرهان اللمى.

وعند المنطقيين قول مؤلَّف من قولين فصاعدا لو سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر بطريق الكسب. ولو قيل يحصل عنها لتناول غير البرهانى أيضا.

ثم الدليل إما عقلى محض، أو نقلى محض أى مقدماته القريبة إذ لا وجود لما لا توقف له على العقل أصلا،[254] إذ صدق المخبِر بالعقل، والا يدور أو[255] يتسلسل.[256] فما لا يمتنع عقلا اثباتُه ولا نفيُه لايثبت الاّ به،

---

[251] بطريق: في الهامش.
[252] محمولاته: في الهامش.
[253] وهو المراد في هذا الفن: في الهامش.
[254] أصلا: فوق السطر.
[255] يدور أو: في الهامش.

كأحوال الآخرة.[257] وإمّا مركب مقدماتُه القريبة منهما ويُثبت ما عدا القسمين، كوحدة الصانع، إذ يمكن إثباتهما بهما. واعلم أن الدليل العقلى يفيد اليقين اجماعا، والاّ فلا برهان.

وأما النقلى فلا يُفيد لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة. والأول يتوقف على عصمة رواة العربية، والثانى على عدم مثل النقل والإشتراك والمجاز والاضمار. ثم لا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلى الذى في ابطاله، لكونه أصلا، تكذيبُ الفرع. نعم قد ينضم إليه قرائنُ ينفى الاحتمالَ والمعارضَ، كالخبر المتواتر، فالقدحُ فيه بالدليل سفسطةٌ، وبدونه عنادٌ.

[10و] **البحث الرابع في الكاسب التصوريّ:**

ويسمى معرِّفاً،[258] وقولاً شارحا، وحدًّا عند البعض. وهو ما يميّز تصور الشيء عمّا عداه بطريق الكسب. وهذا يعمّ الكنه وغيرَه، ومعرِّف المعرِّف، وان كان اخصّ يعارض الإضافة، لكنّه مساوٍ بذاته لمفهومه. وهو يعرّف نفسَه الملحوظَة باعتبار مفهوم المعرفيّة الصادقة عليه وعلى سائر المعرفات بذاته البديهية أو المنتهية إليها، فلا يتسلسل في شيء من الاعتبارين. أو يقال إنه ينقطع بانقطاع الالتفات إلى ذاته. والقول بأن معرِّف المعرِّف عينُه باطلٌ، لأن العينية ممنوعة، وشرطه الاطراد والانعكاس.

والتعريف إما حقيقى، وهو إما[259] حدى ينبئ عن الذاتيات المركبة[260] الكلية إذ العرضيات رسم والبسيط لايُحّد، وان حُدَّ به،[261] والجزئيات لاتُحدُّ، لا بالكليات لأن تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية ولا بالتشخصات لتبدّلها. ثم ان الحد لا يكون مفردا، إذ الذاتيات فردا فردا لا يفيد الحقيقة لعدم صورته الجنسية الحاصلة بمطلق التركيب الشاملة للتامة والناقصة، إذ لو اشتمل على مجموع الذاتيات بالمطابقة أو التضمن مع صورته النوعية

---

[256] يتسل: في الاصل.

[257] كأحوال الآخرة: في الهامش.

[258] معرفا: في الهامش.

[259] إما حقيقى وهو إما: في الهامش.

[260] المركبة: فوق السطر.

[261] والبسيط لايحد وان حد به: في الهامش.

الحاصلة من تقدم الجنس القريب على الفصل فتام، والا فناقص، سوآء كان بتقديم الفصل، أو بالاكتفاء عليه، أو على الجنس البعيد اكتفاء بدلالة الفصل التزاما.[262]

وإما رسمى وهو لازمة المختص البين ومقابلاتها ليس برسم. فالرسم فرع وجود الخاصة البينة، فان قارنها تركب الماهية يمكن جعله تاما والا فلا.[263] وهو إن كان معه جنس قريب فتام، وإلا فناقص وهو بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد.

وقيل: أو مع العرض العام مطلقا، لكن الحق التقييد بالمساوى للجنس. اما الفصل القريب مع الخاصة أو العرض العام.

فقيل، لايفيد التمييز ولا الاطلاع على الذاتى فلا يعتبر. وقيل: رسم ناقص لأن المركب من الداخل والخارج خارج. والأصح أنه حد ناقص، لأن الفصل وحده إذا افاد التمييز الحدى فمع ضميمة أولى. وهكذا الخلاف في التعريف بمجموع الذاتيات والعرضيات، كالتعريف بالدليل الأربع.

وقيل حد تام، وقيل رسم تام. وتوهم انتقاض الحد التام بالمركب من متساويين مدفوع بأن المراد فيما له جنس أو الكلام في المحققة، وذا ممتنع لأنهما لو لم يتحدا في ذات فلا حمل بينهما، وإن اتحدا فان تعين الذات بدونهما فليسا بجزئين له والا كانا جنسا إذ التعين فرع الابهام.[264]

[10ظ] وأما لفظى وهو التحديد بلفظ اشهر، إما مفرد يرادفه، أو مركب يوافقه. ويعرّف ببيان ما تعلقه الواضع فوضع اللفظ بازائه. وهذا بعد بيان وجوده يصير حقيقيا. وأما التعريف بالمثال فرسم فبالموافقة المميزة معتبر، والاّ فلا.

واعلم ان تقديم الجنس القريب صورة الحد التامّ، لكون رتبة التمييز بعد التشريك، أدخلُ في تمام التعريف أو لأنه المطابق الوجود المحدود، لان جنسه لإستلزام رفعه[265] رفع الفصل من غير عكس مقدم بالطبع .

---

[262] ثم ان الحد ... الفصل التزاما: في الهامش.

[263] فالرسم فرع ... والا فلا: في الهامش.

[264] وتوهم انتقاض ... فرع الابهام: في الهامش.

ولا يلزم كون الترتيب جزء من ماهية المحدود، لأن المساواة واجبة في المفهوم، دون الوجود. وليس من لوازم الإتحاد في الماهية الاشتراك في جميع الأجزآء كما بين الشخصين، فالترتيب جزء صوريّ لوجود الحدّ. قيل الحد التام جميع الأجزآء المادية وذكر الترتيب أولى. والحق أن الفصل صورة في المحدود ومادّة في الحد، والترتيب صورة الحد دون المحدود لكن من حيث هو حدّ لا من حيث أنه تصوير للماهية. فلا ينافى ذلك كون المغايرة بالاجمال والتفصيل فكل جزء مقدم في التصور والوجود والكل في التصور فقط.

ثم اعلم أنه لابدّ في تحصيل الحد من معرفة مادية الذاتى والعرضى. فالمفهوم، وهو ما حصل عند العقل، ان منع من حيث أنه متصور فيه وقوعُ الشركة في الخارج فجزئيٌّ، وذلك لحصوله في الآلة على أنه[266] عين الموجود في الخارج، وإن لم يمنع، وذلك لحصوله في العقل على أنه مثال الموجود أو مفروض الوجود فكلى امتنعت أفراده، كشريك البارى، [11و] وكالكليات الفرضية، أو امكنت ولم يوجد كالعنقاء، أو وُجد فرد. أمّا مع امتناع غيره كالواجب تعالى وتقدس أو امكانه. فأمّا مع عدم وقوعه كالشمس عند من تجوز غيرها أو مع وقوعه متناهيا كالكوكب السيار أو غير متناه أى لم يكن زمان لم يوجد فيه شيء من افراده كمقدورات الله تعالى. ومعنى الشركة مطابقة ما في العقل للكثيرين المحققة أو المقدرة في الخارج. ومعنى المطابقة اتحاد المتعين في العلم مع المتعين الخارجى بحسب المفهوم.[267] ومعنى عدم المنع إمكان فرض المطابقة، وان امتنع المفروض. ومعنى المنع استحالة الفرض في نفس الأمر، فالأول فرض الممتنع، والثانى الفرض الممتنع.

ثم الكلى إما ذاتى أو عرضى.

والذاتى ههنا[268] محمول لو فهم الذات فهم معه أى ان فهمه عين فهمه أو متضمن لفهمه ولو لم يفهم المحمول لم يفهم الذات، بمعنى ان رفعه عين رفعها، فيخرج اللازم البين بقيد العينية، والمتضايفان بقيد المحمولية. والعينية خارجا لاينافى الحكم باللزوم. وحكمه امتناع الحد الحقيقى بدون تعقل الذاتيات كلّها فلا يتعدد الاّ في العبارة بخلاف الرسمى لجواز تعدد اللوازم والمرادفات. ويلزمه ان لا يعلّل أى لا يثبت للذات الاّ بعلّتها، أو لايكون

---

[265] ادخل في تمام ... لإستلزام رفعه: في الهامش.

[266] وذلك لحصوله في الآلة على أنه: تحت السطر.

[267] بحسب المفهوم: في الهامش.

[268] ههنا: في الهامش.

اثباته لها معلّلا بالذات، أو بالوسط بخلاف العرضى، فان علّة ثبوته أو اثباته[269] الذاتُ قريبا والوسطُ بعيدا. وإن تقدم على الذات في التعقل، مع كون رفع كل جزء من الذاتيات، رفع الذات بخلاف الأجزاء الخارجية.

[11ظ] ثم ان الذاتى بمعنى ما ليس بخارج عن الذات سوآء كان جزأ منها أو عينها. على أن يكون النسبة اصطلاحية أو إلى الأشخاص ثلاثة، لأنه إما تمام الماهية المعقولة للأشخاص، فهو النوع الحقيقى لأنها لاتزيد عليها الاّ بالمشخصات الحاصلة في الآلات أو جزؤها، فإما تمام الماهية المشتركة بينها وبين أشخاص النوع الآخر اولا، والأوّل الجنس، والثانى الفصل. فإن لم يكن مشتركا أصلا فهو فصل النوع أو مشتركا ليس تماما، بل بعضه، فهو فصل الجنس.[270] وهذه باعتبار شموليتها يسمى أنواعا اضافية. وإن كان تحتها حقائق مختلفة فهو أعم من الحقيقي من وجه أن تحقق بسيط نوعى له ماهيةً كلية والاّ فمطلقا، وليس كل بسيط نوعا، كالجنس العالى والفصل الأخير. وهذا النوع يشارك الجنس في ان لكل منهما عاليا ومتوسطا وسافلا ومفردا، وان فارقه بالعموم من وجه، الاّ ان ترتب الأجناس متصاعد والأنواع متنازل. ولهذا يسمى العالى من الأول جنس الأجناس والسافل من الثانى نوع الأنواع.

وأما العرضى فاما لازم، إن لم يكن مفارقته، فاما للماهية بعد فهمها سوآء كان بوسط، وهو غير بيّن، ومفارقته بغير الوسط لاينافى لزومه معه أولا بوسط وهو بيّن خاصّ يكفى فيه تصور اللزوم وعام لا يكفى في الجزم به إلاّ التصوران. واما للوجود يتوقف عليه إمّا شامل أو غيره أو عارض إن امكن مفارقته فامّا ان لا يزول أصلا كسواد الغراب وليس بلازم الوجود [12و] لإمكان مفارقته بالأدوية أو يزول فإما سريعا كصفرة الذهب، أو أسرع كحمرة الخجل، أو بطيئا كالشباب، أو ابطاء كالشيب. فهذه إن لم يوجد في غير الذات فخاصة، وإن وجدت فعرض عام. وقد ظهر من هذه التقسيمات حدّ كل من الكليات [الخمسة]. ولا بد من اعتبار قيد الحيثية في كل من الكليات لصدقها على محل واحد بالاعتبارات، مثلا الملوَّن جنس للأسود نوع للكيف فصل للكثيف خاصة للجسم عرض عام للإنسان.

[269] أو اثباته: في الهامش.

[270] فان لم يكن مشتركا ... فهو فصل الجنس: في الهامش.

ثم اعلم ان الخلل في الحد إما في الصورة ويسمى نقصا فيها، أو في المادة ويسمى ضعفا في الدلالة وما يشملهما خطأ. ويستلزم نقص المادة دون ضعفها[271] نقص الصورة فيكون خطأ، إذ يلزم من فوت المعروض فوت العارض. والخلل المقصور على الصورة لا يقدح الا في الكمال دون الصحة، ولازم المذكور في التصور كالمذكور[272] في حق[273] المادة ومجرد الالتزام لرعاية[274] الصورة. وأما الخلل في الرسم فما يتعلق باللزوم، ثم ان النقص في الصورة إما باسقاط الجنس الأقرب أو المطلق، ولا نقص في المادة لدلالة الفصل عليهما بالالتزام، وإما بتقديم الفصل.[275] وأما الخطأ فيها فأقسام جعل الجنس عرضا عاما لا يساويه، كالموجود للإنسان. وردّ بأنه ليس أقلّ من تركه. وجعل العرضى الأخص من الفصل فصلا وترك الفصل مطلقا. والتعريف بنفسه وجعل النوع جنسا وجعل الجزء المقدارى جنسا. وخلل المادة لضعف في الدلالة[276] ليس الا في التعريف للغير كاستعمال الألفاظ الوحشية أو المشتركة بلا قرينة معيّنة، أو المجازية بلا قرينة محصّلة، أو اشتمالُه على تكرير من غير حاجة ومن غير ضرورة. [12ظ] وفي المادة الرسمى شرط أن يكون ظاهرا بالنسبة إلى المرسوم، فلا يجوز بمثله في الخفاء وأخفى بالاولى وبما يتوقف على تصوره على تصوره، وهو التعريف الدورى صريحا، مثل: الشمس كواكب نهارى، أو مضمرا مثل: الإثنان زوج. أوّل إلى أن يعرف المتساويان بالإثنين، ثم انهم لم يذكروا خلل الحد اللفظى، إذ ليس له خلل سوى ما ذكر من التعريف بالأخفى وغيره. ثم المنع في الحدود باعتبار نسبة الشرائط والصحة واللوازم والجلاء والذاتية. ومنه منع ان ذلك مفهومة شرعا أو لغة، ولا يدفع الاّ بالنقل، وذلك لأن التصور لا يمنع. وأما بيان أنه لايكتب بالبرهان فخارج عن طوق البيان.

البحث الخامس في كاسب التصديق:

ويسمى حجة، ودليلا، وقياسا. ولنذكر كلاّ من مادته المسماة مقدمة وصورته المسماة شكلا في قِسَم.

[271] دون ضعفها: في الهامش.
[272] والخلل المقصور ... في التصور كالمذكور: في الهامش.
[273] حق: فوق السطر.
[274] لرعاية: في الهامش.
[275] وإما بتقديم الفصل: في الهامش.
[276] لضعف في الدلالة: في الهامش.

القسم الأول في مادته:

وفيه مقامات:

المقام الأول في تعريفها وتقسيمها:[277]

القضية قول خبريّ تحمل الصدق والكذب بالنظر إلى انه اثبات أو نفى. ويسمى تصديقا باعتبار أنها مصدَّق النسبة أو اطلاقا للجزء على الكلّ. وقيل التصديق هو الادراكات المتعلقة بالمجموع، فلا بد فيها من محكوم عليه ومحكوم به يسميان في الحملية موضوعا ومحمولا، وفي الشرطية مُقَدَّما وتاليا وحكم نسبة حكمية يسمى الدالّ عليه رابطة ففي الحملية[278] بهو هو ايجابا أو بهو ليس هو سلبا وفي الشرطية بهو عنده أو ليس عنده [13و] ايجابا وسلبيا في المتصلة واما بهو مباين له أو ليس بمباين ايجابا وسلبيا[279] في المنفصلة. ثم الإنفصال ويرادفه العناد والمنافاة والمباينة إما صدقا وكذبا فحقيقته أو صدقا فقط فمانعة الجمع أو كذبا فقط فمانعة الخلو وربما يعمّمان الحقيقية بحذف قيد فقط فيهما.

ثم المحكوم عليه فيها إن كان جزئيا سميت شخصية، وإن كان كليا، فاما نفس الطبيعة مطلقة كانت أو مقيدة بقيد العموم فطبيعية أو افرادها. فإن بُيّن كميتها اما كليتها فمحصورة كلية أو جزئيتها فمحصورة جزئية، وإن لم يبين فمهملة وهى ملازمة للجزئية لتحققها معها. والطبيعية لا تستعمل في الحجة، والشخصية في الحكم الكلية حتى قالو بانتاجها في كبرى الأول.

ثم المحمول منها إن جعل السلب جزءا منه يسمى معدوله موجبة أو سالبة، والاّ فإن حكم بربط السلب فسالبة المحمول موجبة أو سالبة، والاّ فموجبة محصلة أو سالبة محصلة أو بسيطة حكم فيها بسلب الربط، وسالبة

---

[277] وفيه مقامات ... وتقسيمها: في الهامش.

[278] ففي الحملية: تحت السطر.

[279] ايجابا وسلبيا: فوق السطر.

المحمول كمطلق السالبة لايستدعى وجود الموضوع خارجا وذهنا، بخلاف المعدولة ومطلق الموجبة والأُولَيان أعم وعند وجود الموضوع يتلازمان.[280]

ثم ان القضية إن حكم فيها على الافراد المحققة فقط فخارجية، أو إلى الذهنية فقط فذهنية أو شاملا لهما فحقيقية. وأيضا ان تعرّض فيها بكيفية ثبوت المحمول للموضوع من الضرورة بأقسامها الخمسة واللا ضرورة بأقسامها الأربعة، والدوام بأقسامها الثلاثة واللا دوام بقسميه فموجهة، والاّ فمطلقة. ثم ان اعتبرت الجهة جزءًا من المحمول يعود الكلّ إلى الضرورية، كما أن الأدلة النقلية لا تعد، والخارجيةَ.

[13ظ] **تنبيهات**:

الأول:[281] موضوعية الموضوع غير محمولية وغير محمولية المحمول[282] موضوعية لإمكان الإختلاف منها بالضرورة والإمكان، إذا لم يعتبر الذات المعينة.

الثانى: معنى الحمل الحكم على المتعدد في الذهن بوحدة هويته فلا يلزم عدم إفادته ولا كون الشيء نفس ما ليس هو.

الثالث: صدق الحمل الخارجى لا يستدعى وجود مبدأ المحمول في الخارج، ولا وجود نفس الحمل والوضع، بل وجود شيء يصدق عليه، إن كان ايجابا، فلا يجب وجود الأجزآء العقلية، ولا الماهية الكلية من صدقها على فرد، ولو وجب لوجب من مدرك آخر بل وجود ما يصدق هى عليه وجودا واحدا لا متعددا.

المقام الثانى فيما يفيد اليقين وما لا يفيد:

الصناعات خمس: برهان وخطابة وجدل وشعر ومغالطة وهى ان قُوبل بها البرهان فسفسطة أو الجدل فمشاغَبة، ويتمايز بما يتركب منها. فمقدمات البرهان يقينية ينتج يقينيا، لأن لازم الحق حق، ويكون ضرورية من الضروريات الخمس أو السبع، وقد عرفتها، أو منتهية إليها وإلاّ دار أو تسلسل. ومقدمات غير البرهان لا يستلزم

[280] وسالبة المحمول ... يتلازمان: في الهامش.
[281] الأول: فوق السطر.
[282] المحمول: فوق السطر.

المدلول من حيث هى لزوال الظن والإعتقاد،[283] عند قيام المعارض القطعى مع القيام موجَبها. فمقدماتها إما ظنية أو اعتقادية أو مركبة، والإعتقاد قد يحصل من الظنيات بانضمام القرائن. وهى إمّا **خَطابة**، منها مقبولات مأخوذة من معتقد فيه لمعجزة أو كرامة أو كفاية أو ديانة. [14و] ومنها مظنونات يظن صدقها لقرائن، وفائدتها الترغيب والترهيب. وإمّا **جدل**، منها مشهورات يعترف بها الناس لمصلحة عامة أو رقة أو حميّة أو شرع أو أدب. وإما **مسلّمات** في علم أو عند الخصم كحجيّة القياس الفقهى، وفائدته الإقناع والإلزام والإعتبار. وإما **شعريات**، وهى مخيلات تورث قبضا أو بسطا يعين على القبول، ويروّجه الأوزانُ المطبوعة والألحانُ الطيّبة، وفائدتها الإنفعال بالرغبة والنفرة. وإما **مغالطات**، وهى الوهميات إلى حكم فيها الوهم على المعقول حكمَها على المحسوس وربما يغلط. والمشبَّهات بالضرورية أو المشهورة وغيرها من الظنية. فإن قوبل بها الحكيم فسفسطة، والجدلى فمشاغبة، وفائدتهما التغليط وأعلاها معرفتهما للإحتراز عنهما كالسحر.

المقام الثالث في الأحكام من التناقض والعكسين:

التناقض إختلاف كل قضيتين بحيث يلزم من صدق أيّتها فرضت كذبَ الأخرى ومن كذبها صدقها. ويشترط في الشخصية أن لا يكون بين النقيضين إختلاف في المعنى، الاّ بتبديل كل من الإثبات والنفى بالآخر، فيخرج الموضوعان المتماثلان غير المختلفين اصطلاحا، وكذا المختلفان لفظا فيتحد النسبة الحكمية المستلزمة للوحدات الثمانية المشهورة وغيرها، مثل الاتحاد آلة وحالا وتمييزا، أو مفعولا به وله ومعه ومطلقا نوعيا، أو عدديا، أو غير ذلك، وفي المحصورة مع ما ذكر الإختلاف بالكلية والجزئية لجواز كذب الكليتين [14ظ] وصدق الجزئيتين. وقيل: لابد من الإختلاف في الجهة أيضا. ورُدّ بأن الإختلاف فيها مندرجة في الإختلاف بالنفى والإثبات وفي الإختلاف بالمحمول، لأن الجهات اذا اخذت جزء من المحمول تقلب ضرورية فينضبط أمرها. ثم ان الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية.

العكس المستقيم، ويسمى المستوى قضية حصلت بتحويل طرفيها بحيث يلزم صدقه على تقدير صدقها، والتحويل هو التقديم والتأخير، والطرفان أعم من طرفى الحملية والشرطية، واعتبار اللزوم لما كان ببقاء الكيف اغنى

[283] والإعتقاد: فوق السطر.

غناه. ويدخل عكس القضايا الكاذبة، ولا يلزم من تناوله عكس المنفصلات اعتباره فلا ضير فيه. ولما كان المتبادر من اللزوم ما ليس بوسط خرج لازم العكس، كالسالبة الجزئية من الكلية. فعكس الموجبة الكلية موجبة جزئية، لا كلية لجواز كون المحمول أعم. وعكس الكلية السالبة مثلُها. وكذا عكس الموجبة الجزئية مثلها. والسالبة الجزئية لا عكس لها لجواز كون الموضوع أعم.

عكس النقيض قضية حصلت بتبديل كل من طرفى القضية بنقيض الآخَر بحيث يلزم صدقه على تقدير صدقها، وذلك[284] مع بقاء الكيف.

قال المتأخرون جعل نقيض المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا على وجه يصدق على التقدير، وذلك[285] مع المخالفة في الكيف.

ويرد عليهم ان نقيض الشيء سلبُه لا عدولُه، فسلب السلب ايجاب. فالكلية الموجبة تنعكس كنفسها، لأن محمولها لازم لموضوعها [15و] بايّ جهة كانت موجّهة عند اخذ الجهة جزء المحمول وسلب اللازم ملزوم لسلب الملزوم. والجزئية الموجبة لاتنعكس، إذ لا استلزام ثمّ. والجزئية السالبة تنعكس كنفسها، لأنهما نقيضا الكليتين الموجبتين. وثبت ان كل متصلتين توافقتا كمًّا وكيفًا، وتناقضتا مقدّما وتاليا تلازمتا وتعاكستا. والكلية السالبة تنعكس جزئية سالبةً، لأنها لازمة للجزئية اللازمة للكلية ولازم اللازم لازم. وكذا لازم الأعم لازم الأخص. ولأن كل متصلتين توافقتا كمّا وكيفا وتاليا ويكون مقدم احديهما ملزوم مقدم الأخرى لزمت لازمةَ المقدم الأخرى من غير عكس.

القسم الثانى في صورته:

وهى اقترانى إن لم يكن اللازم ولا نقيضُه مذكورا فيه بالفعل وإن ذُكِرا فاستثنائى. والمعنى أن الذكر في الثانى بالقوة القريبة من الفعل إذ يمكن اعتبار التصديق في طرفي الشرطية والاّ فلا فرقَ في عدم الذكر بالفعل في القسمين معا. ولنذكر ههنا طرفين:

---

[284] وذلك: فوق السطر.

[285] وذلك: فوق السطر.

الطرف الأول في الاقترانى:

فإن وُجد فيه شرط وتقسيم فاستثنائى منه، والاّ فحملى منه. وينقسم إلى ما يتركب من متصلتين ومنفصلتين ومنهما ومن حملية مع أحدهما. ولابد في الحملى من أمر يناسب طرفى المطلوب ويسمى حدا أوسط، والمحكوم عليه في المطلوب أصغر لكونه أخصّ وأقل والمحكوم به أكبر لكونه أعم[286] والمقدمة التى فيها الأصغر الصغرى، والتى فيها الأكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من احد الأوسط والطرفين يسمى شكلا.

[15ظ] والحاصلُه من المقدمتين كمّا وكيفا، ضربًا وقرينةً. والقولُ اللازمُ مطلوبًا بَدْءًا ونتيجةً عودًا ولازما للزومه ومدّعى لادّعائه. فالأوسط إمّا أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى، أو محمولا فيهما، أو موضوعا فيهما، أو موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى. فهذه أشكال أربعة. والترتيبُ ما ذكر ولو بدل الموضوع والمحمول بالمحكوم عليه وبه، ليشمل الشرطيات أيضا. ثم ان بينها مشاركات ومباينات والكل مشترك استقراء[287] في عدم الإنتاج عن سالبتين وعن جزئيتين، وصغرى سالبة كبراها جزئية، الاّ في الرابع وفي أن النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين كمّا وكيفا.

والأول: يشارك الثانى في الصغرى، والثالث في الكبرى، لا الرابع في كلتيهما فيرتد الثانى إليه أو هو إلى الثانى بعكس الكبرى، والإرتداد بينه وبين الثالث بعكس الصغرى، والرابع بعكسهما أو عكس الترتيب لأن ارتداد كل شكل إلى الآخر بعكس ما تخالفا فيه.

والثانى: يخالف الثالث فيهما فالارتداد بينهما بعكس المقدمتين، ويشارك الرابع في الكبرى فقط، فالارتداد بينهما بعكس الكبرى. واعلم أن الضروب الممكنة في كل شكل ستة عشر، الحاصلة من ضرب المحصورات الأربع،[288] صغرى في مثلها كبرى ولنبين الساقط والباقية منها في كل شكل[289] بسبب الشروط في ضمن أربعة أجزاء:

---

[286] والمحكوم به أكبر لكونه أعم: في الهامش.
[287] استقراء: فوق السطر.
[288] الأربع: تحت السطر.
[289] في كل شكل: فوق السطر.

الأول في الأول: وحاصله حمل محمول على محمول لموضوع ليحمل الأول عليه[290] ويشترط لإنتاجه بحسب الكيف ايجاب الصغرى حقيقة، سوآء كانت محصّلة [16و] أو معدولة أو سالبة المحمول أو حكما كالسالبة المحضة التى في قوة سالبة المحمول بشرط أن يوافق الأوسط في جميعها موضوع الكبرى ليحصل أمر مكرّر جامع، وبحسب الكم كلية الكبرى حقيقة أو حكما، كما في الشخصية ليعلم اندراج الأصغر فيه فقط بحسب هذين السالبتان صغرى مع الأربع الكبرى، والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى. فبقى الموجبتان صغرى مع الكليتين كبرى. فضروبه المنتجة أربعة: وهى الإستدلال بثبوت الأوسط لكل الأصغر وكل منهما مع ثبوت الأكبر لكل الأوسط، أو سلبه عن كله على ثبوت الأكبر لكل الأصغر، أو سلبه عن كله أو ثبوته لبعض الأصغر، أو سلبه عن بعضه. وترتيب الضروب باعتبار شرف النتائج أو شرف انفسها.

الثانى في الثانى: وحاصله حمل محمول على متغايرين ليحمل أحدهما على الآخر، ويشترط لانتاجه بحسب الكيف، إختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شئ واحد عليهما، أو في سلبه عنهما. وبحسب الكم كلية الكبرى إذ الجزئية توجب الإختلاف الموجب للعقم وأيضا هى[291] لا تصلح لكبروية الأول، فلا يمكن ردّه إليه فسقط بحسبها صورةُ الإتفاق في الكيف، أعنى الموجبة الكلية كبرى مع الموجبتين صغرى، والسالبة الكلية كبرى مع السالبتين صغرى، وصورةُ الجزئيتين كبرى مع المحصورات الأربع صغرى. فبقى الموجبتان صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبتان مع الموجبة الكلية.[292] فضروبه المنتجة أربعة: وهى الإستدلال بثبوت الأوسط لكل الأصغر [16ظ] وسلبه عن كل الأكبر أو سلبه عن كل الأصغر، وثبوته لكل الأكبر على سلب الأكبر عن كل الأصغر أو بثبوت الأوسط لبعض الأصغر، وسلبه عن كل الأكبر أو سلبه عن بعض الأصغر وثبوته لكل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. وترتيب الضروب لأن الأولين لكليتهما أشرف ذاتا ونتيجة، والأول والثالث أشرف لاشتمالهما على صغرى الأول دون الثانى والرابع.[293] وبيانه في الأول والثالث بعكس الكبرى، وفي الثانى بعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثم عكس النتيجة وفي الرابع بعكس النقيض للكبرى أو بعكس الإستقامة للازمها، وقد يبين بالخلف. ففي هذا الشكل يجعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى والكبرى لكليتها

[290] في الأول وحاصله ... الأول عليه: في الهامش.

[291] توجب الإختلاف ... وأيضا هى: في الهامش.

[292] فبقى الموجبتان ... مع الموجبة الكلية: في الهامش.

[293] وترتيب الضروب ... والرابع: في الهامش.

كبرى، فينتج من الأول ما يناقض الصغرى. وذلك إما لأن اللازم أعنى نقيض الصغرى منتف، وذلك ليس لانتفاء الكبرى لأنها حقه، بل لكذب نقيض النتيجة فهى حقة، وإمّا للزوم اجتماع النقيضين وهما صدق الصغرى لكونها جزء القياس وكذبها، لأن نقيض النتيجة مع الكبرى يستلزمه. وذلك ليس لكذب الكبرى لصدق القياس، فتعين كذب نقيض النتيجة، وإمّا لأن بين صدق المقدمتين ونقيض النتيجة منع الجمع، إذ لو اجتمعتا يلزم نقيض الصغرى فصدقهما يستلزم كذبه فيلزم صدقها.

وقيل: لا حاجة إلى هذه البيانات، لأن ثبوت الأوسط لأحد الطرفين وسلبه عن الآخر يقتضى المباينة بينهما.

وزيّف بأنه إن كان حجة فاعادة للدعوى، وإن كان ادعاء إنه بيّن فلاشتباه البيّن بالقريب منه، الاّ أن الحق أنه استدلال بتنافى اللوازم على تنافى اللزومات [17و] فلا خلل فيه، والا تام يستعمل مثله ويسمّيه لمّى الانتاج.

الثالث في الثالث: وحاصله وضع موضوع لمحمولين ليوضع أحدهما للآخر. ويشترط لانتاجه بحسب الكيف ايجاب الصغرى، والاّ فالحكم بالاكبر على أحد المتباينين وذا لا يقضى الحكم على الآخر ولأن عكس السالبة سالبة وهى لا تصلح لصغرويّة الأوّل، فلا يمكن الردّ إليه بعكس الصغرى، وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين، لأن الجزئيتين لا يصلح شيء منهما لكبرويّة الأوّل. ولما كان صغرى الأول الحاصلة ههنا عكسًا موجبا كان عكس موجب فيكون جزئيا فلا ينتج الاّ جزئيا، وبحسبهما سقط السالبتان صغرى مع الأربع كبرى والموجبة الجزئية مع الجزئيتين. فبقى الموجبة الكلية صغرى مع الأربع كبرى، والجزئية مع الكليتين. فضروبه المنتجة ستة: وهى الإستدلال بثبوت الأصغر والأكبر لكل الأوسط، أو الأصغر لبعضه والأكبر لكله، أو بالعكس على ثبوت الأكبر لبعض الأصغر، أو بثبوت الأصغر لكل الأوسط، أو بعضه وسلب الأكبر عن كله، أو بثبوته لكل الأوسط وسلب الأكبر عن بعضه على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. وترتيب الضروب ان المنتجة للايجاب أقدم، وجعل الرابع ثانيا، لأنه في نفسه من كليتين.[294] وقدّم الأوّل على قرينَيْه والرابع على جنسَيْه لكونهما أخصّ لتركبها من كليين، ثم الثانى على الثالث والخامس على السادس لاشتمالهما على كبرى الشكل الأول. والبيان في الأوّلين والرابع

[294] وترتيب الضروب ... من كليتين: في الهامش.

والخامس بعكس الصغرى، وفي الثالث بعكس الكبرى وجعلها صغرى [17ظ] ثم عكس النتيجة، لأن عكس الصغرى يخرجه إلى جزئيين. وكذا في السادس، غير أن الكبرى السالبة تجعل موجبة سالبة المحمول، فتعكس وتجعل صغرى ثم يعكس النتيجة. وبيانه بالخلف أن يجعل نقيض النتيجة لكليته وجزئيتها كبرى والصغرى لايجابها صغرى، فينتج من الأول نقيض الكبرى.

تنبيه: كما أن الأول ممتاز عن الباقيين من حيث كونه ضرورى الانتاج وكونه على النظم الطبيعى. كذا الباقيان، يفضُلانِ عليه في بعض المواضع، فإن بعض الأشياء ربما يقتضى الوضع لبعض، والآخَر يقتضى الحملَ عليه ولو أُورد على نظام الأول خرج عن طبعيته. وقس على هذا وجهَ الحاجة إلى الرابع مع بُعده عن الطبع.

الرابع في الرابع: وحاصله جعل شيء موضوعا لمحمول ومحمولا لموضوع ليحمل الموضوع الثانى على المحمول الأوّل. وهذا بعيدٌ عن الطبع وسبق الذهن محتاج في ابانة قياسيته إلى كُلْفَةٍ مُضاعَفةٍ، فيكون على طرف الخلاف من الأوّل، والمتوسّطان متوسطان بينهما في ذلك. ويشترط لانتاجه أن لا يجتمع في مقدمتيه أو إحديهما خسّتان السلب والجزئية، سوآء كانتا من جنس واحد كالسابتين أو الجزئيتين أو من جنسين، لكن إذا كانت السالبة الصغرى والجزئية كبرى، لأن عكسها ينتج فلا يستعمل السالبة الجزئية أصلاً، ولا الصغرى السالبة الكلية إلاّ مع الموجبة الكلية، ولا الصغرى الموجبة الجزئية إلاّ مع السالبة الكلية.

أما **الأوّل** فلأن ارتداده إلى الأوّل امّا بعكس المقدمتين، ولا عكس حينئذ[295] أو بقلبهما [18و] وذلك يستلزم كون صغرى الأول سالبة وكبراها جزئية.

وأما **الثانى** فلأنه لولاه لانتظم الصغرى السالبة الكلية إما مع مثلها فلا انتاج عن سالبتين[296] أو مع الموجبة الجزئية فيمتنع فيه الطريقان: إما قلبهما فلوجوب عكس نتيجة وهى سالبة جزئية، وإما عكسهما فلصيرورة كبرى الأول جزئية.

[295] ولا عكس حينئذ: فوق السطر.
[296] فلا انتاج عن سالبتين: في الهامش.

وأما **الثالث** فلإنه لولاه لانتظم الصغرى الموجبة إما مع الموجبة الكلية أو الجزئية فيمتنع الطريقان لصيرورة كبرى الأول جزئية، فهما إذ عكس الموجبة الكلية جزئية. وأما الصغرى الموجبة الكلية فينتظم مع الثالث غير السالبة الجزئية. فالطريق مع السالبة الكلية عكس الصغرى ليرجع إلى الثانى، ثم إلى الأوّل بما عُرف، أو عكس المقدمتين من الإبتدآء ومع الموجبة الكلية والجزئية قلبُ المقدمتين، أما عكس الصغرى فخطاءٌ وعكس الكبرى مستدرك. وبحسب هذه سقط السالبة الجزئية الصغرى مع الأربع والكبرى مع الثالث وكل من السالبة الكلية والموجبة الجزئية مع الثنتين. فبقى الموجبة الكلية مع الثالث وكل من السالبة الكلية والموجبة الجزئية مع الثنتين. فضروبه المنتجة خمسة: وهى الإستدلال بثبوت الأصغر لكل الأوسط والأوسط لكل الأكبر أو بعضه على ثبوت الأكبر لبعض الأصغر، أو بسلب الأصغر عن كل الأوسط وثبوت الأوسط لكل الاكبر على سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بثبوت الأصغر لكل الأوسط، أو بعضه وسلب الأوسط عن كل الأكبر [18ظ] على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. فله نتائج ثلاث غير الموجبة الكلية، لإن العكس لا بد منه إما في النتيجة أو في المقدمة، لأن البيان في الثالث الأول بقلب المقدمتين، ثم عكس النتيجة كالشكل الثانى[297] وفي الأخيرين بعكس المقدمتين كالشكل الثالث.[298]

الطرف الثانى في القياس الإستثنائى:

وهو ضربان:

الأوّل: ما تركب من شرطية متصلة ومقدمة استثنائية. وشرطُ انتاجه أن يكون الشرطية كلّيةً أى ثابتةً على جميع الأوضاع والتقادير الممكنة الاجتماع مع المقدَّم، والاّ جاز أن يكون وضعُ اللزوم غير وضع الاستثنائى، اللّهم إلا أن يكون الثانى كليا أو عين الأوّل، وان يكون دائمة، أى يكون[299] حصول التالى دائما بدوام حصول المقدم، لا دوام الصدق ولا دوام النسبة، وان يكون تلك الكلية والدوام في ضمن اللزوم دون الإتفاق، وإلاّ لم ينتج لا استثناء عين المقدم، لأن صدق الإتفاقية مستفاد من صدق التالى. فلو عكس لدار ولا نقيض التالى، إذ لا اتفاق لكذبهما ولا

[297] كالشكل الثانى: في الهامش.
[298] كالشكل الثالث: في الهامش.
[299] دائمة أى يكون: في الهامش.

لزومَ لعدم العلاقة، وأن يكون موجبةً لأن الأمرين الذين ليس بينهما اتصال لا يلزم من وضع أحدهما أو رفعِه وضعُ الآخَر أو رفعُه، وان يكون الاستثناء لعين المقدم فالنتيجة عين التالى أو لنقيض التالى فالنتيجة نقيض المقدم. وأما استثناء نقيض المقدم أو عين التالى فلا ينتج لجواز عموم اللازم. وفي صورة التساوى يحتاج إلى متصل آخر وهو ملاحظة لزوم المقدم للتالى.

[19و] **الثانى**: ما تركب من شرطية منفصلة ومقدمة استثنائية. وشرط انتاجه بعد كلية الشرطية، وايجابها التنافى بين أمرين أو أكثر بأحد الوجوه الثلاثة، أى كون المنفصلة عنادية، والاّ لم يكن بين وجود أحدهما وعدم الآخر لزوم، فلا استدلال. ثم التنافى إن كان إثباتا ونفيا يلزمه أربع لزومات بين عين كل منهما، ونقيض الآخر، ونقيض كل منهما، وعين الآخر. ونتائجها إثنان: منها باعتبار التنافى إثباتا، وآخَران باعتباره نفيا، وإن كان إثباتا فقط فالأول، وإن كان نفيا فقط فالآخران.

واعلم أن الاستثنائى المتصل إذا اريد ردّه إلى الشكل الأول يجعل المستثنى، وهو الملزوم سوآء كان عين المقدم أو نقيض التالى حدّا أوسط، وثبوته عينا أو نقيضا صغرى، واستلزامه لعين التالى أو نقيض المقدم كبرى. هذا فيما كان المحكوم عليه في المقدم والتالى واحدًا، أما إذ لم يكن فيقدّر بينهما جامع مشترك نحو الوقت. والاستثنائى المتصل يردّ أوّلا إلى المتصل، ثم إلى الشكل الأوّل. ويرد الاقترانى إلى الاستثنائى المتصل بعكس مامرّ، وإلى المنفصل بأن يرّد وبين الوسط وبين منافيه، وهو نقيض الأكبر، وثبوت الأوسط استثناء لعينه، لينتج عين الأكبر الذى هو نقيض نقيضه، والا مثله غير خافية على ذوى العقول الصافية.

خاتمة في خطاء البرهان مادةً أو صورةً:

الأول: إما لفظا، وذلك إما [19ظ] للاشتراك اللفظى، نحو عينُ زيدٍ عينٌ وكل عينٍ جارٍ، أو المعنوى نحو العشرةُ خمسة وخمسة، وكل خمسة[300] يحتمل كلا منهما منفردا، أو مجتمعا، أو المركب والصادق الأخير، وعكسه طبيب ماهر للماهر في غير الطب، وامّا للالتباس بين المتباينة والمترادفة، كالسيف والصارم. واما معنى، كالحكم

[300] كل خمسة: في الهامش.

على الجنس المطلق، ويحكم نوعه أى بحكم المقيد بالذاتى فصلا كان نحو اللون سواد، أو جنسا نحو السيّال الأصغر مرّة فصحة الأول عند تقيده بالقابض المبصر.

والثانى: عند تقيده بالخِلط وعلى المطلق بحكم المقيد بقيد عارض نحو الرقبة مؤمنة. ويسمى كل منهما ايهام العكس، وكقياس الصادق بالكاذب من جهة عدم رعاية شرائط التناقض، وجعل ما ليس بقطعى كالقطعى، وجعل الحمل العرضى الذى بواسطة، كالذاتى الذى لا بها، وجعل النتيجة مقدمة لفوات الاستلزام، لأنه عينه، ومنه جعل الوسط أحد المتضايفين. وكل قياس دورى الثانى بخروج القياس من تأليف الأشكال فعلا وقوة، لا كما في قياس المساواة أو عن شيء من الشرائط المتقدمة للانتاج.

تتمة في طريقين ضعيفين سلكهما بعض من المتكلمين:

الأول: ما لا دليل على وجوده مما لم يعلم ثبوته[301] ضرورة لضعف أدلّته، أو لنفيها استقراء[302] يجب نفيه، والاّ لجاز بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، أو أن يوجَد معارض للقواطع فيرتفع الامان عن الضروريات والوثوق بالنظريات، وأيضا لزم تجويز ثبوت ما لا يتناهى.

والجواب أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع، [20و] وعندكم لا يفيد، مع أنه قد يحدث في الاستقبال، وانتفاء خلاف الضرورة، والقواطع للضرورة لا لعدم الدليل، وقياس ما لا دليل عليه على ماله دليل قطعى من امتناع غير المتناهى باطل.

الثانى: قياس الغائب على الشاهد بالطرد والعكس، أى الدوران وبالسير وبالالزامات.

والجواب أن لا يقين في التمثيل، وقد عرفتَه. وكذا في الدوران لدلالته على علّية المعلول المساوى، والسير قسمة غير منحصرة. والالزامات لا يفيد اليقينَ ولا الالزامَ، لأن الخصم بين منع علّية الأصل وبين منع ثبوت حكمه.[303]

[301] ثبوته: فوق السطر.

[302] لضعف أدلّته أو لنفيها استقراء: في الهامش.

[303] منع ثبوت حكمه: في الهامش.

المعلم الثانى في الأمور العامة

أى المحمولات الشاملة لما فوق نوع واحد من الموجودات، أعنى الواجب والجوهر والعرض. فالبحث عن الوجوب لكونه من أقسام الضرورة الشاملة. وأما الإمتناع والعدم فبالعرض. فبيانها في مقاصد.

المقصد الأول في الوجود والعدم

وفيه أبحاث.

البحث الأول في تصويرهما وتصورهما:

الوجود ههنا هو الحصول المنتزَع من الحقائق لا ما به الحصول ولا نسبتها إلى الأعيان لتعقله بدونها. **والعدم** سلب الوجود، لا عُدولُه فلا واسطة بينهما. وهما من المفهومات المحمولة في العقل لامتناع استغنائهما عن المحل ذهنا، وامتناع حصولهما في المحل خارجا، وإنما يتكثّران بتكثّر الموضوعات. ويُقالان عليها بالتشكيك، فهما من ثوانى [20ظ] المعقولات. وتصورهما بديهى بالضرورة، وتحديد الوجود بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظى، وبمثل الثابت العين أو بما يمكن أن يعلم[304] ويخبر عنه، أو ينقسم إلى الفاعل والمنفعل،[305] أو القديم والحادث تعريف بالأخفى، وكذا تعريف العدم بنقائض هذه. واستدلّ على بديهتهما بوجوه:

الأول: أن التصديق البديهى بتنافى الوجود والعدم يتوقف على تصورهما. وردّ بأن البداهة مطلقا ممنوعة وبداهة الحكم غير مفيدة إذ اللازم بديهي[306] منه تصور الوجه لا الكنه. وتوهم المصادرة بأن بداهة التصديق يتوقف على بداهة أجزائه ومنها الوجود والعدم فمدفوع بأنها يتوقف على بداهتهما لا على العلم ببداهتهما.

الثانى: انهما متصوران فإما كسبا، وهو محال، أو بداهة، وهو المطلوب. أما امتناع الكسب فلأنه إمّا بالحدّ، وذا فرع التركيب والبساطة في العدم ضرورى وفي الوجود، لأن أجزائه إما وجودات فيلزم بعدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في الماهية، أو غيرها فأما مع زائد هو الوجود، فلا يكون هى أجزاء، أو بدونه فالوجود

---

[304] أن يعلم: في الهامش.
[305] والمنفعل: في الهامش.
[306] بديهية: فوق السطر.

محض ما ليس بوجود، وإما بالرسم فلِما مرّ. وردّ بالنقض بسائر المركبات وبالحلّ بأن الزائد على كلٍ[307] نفس الكلّ، فيكون التركيب فيه، وبأن كون كلّ غير وجود لايستلزم كون الكل غيره. وحديثُ ابطال الرسم قد سمعت حالَه.

الثالث: أنه جزء وجودى المتصور بداهة، وكذا العدم. [21و] وردّ بأنه ان أراد التصديق فلا يلزم بديهة طرفيه بالكنه، وان أراد التصور فجزئيته ممنوعة، وان أراد به المفهوم لا ما صدق هو عليه. فالجواب[308] منع البديهة لا غير، الا أنه خروج عن الإنصاف، فالوجه دعوى المصادرة وأن العلم ببديهته يتوقف على العلم ببديهة جزئه. وهذا بخلاف التصديق، إذ لا يكفى في جزئيه الاجمال. وربما يعارض بأنه عارض فلا يعقل الاّ تابعا لمعروضه الكسبى. وأيضا اشتغال العقلاء بتعريفه واختلافهم في بداهته واحتجاجهم عليها يفيد الكسبية. ويجاب بأن تعقل العارض استقلالا ممكن. ولو سلم، فالتبعية لايستلزم كسبية البديهى. وتعريفهم لفظى واختلافهم لكون العلم ببديهته كسبيّا مفتقرا إلى الحجة. وقد يقال العلم بالبديهة والكسبية بديهيّان عند الحصول. واعتذر بكونهما كسبيين عند تطاول المدة، بل ذلك بالبديهى أولى، إذ في الكسبيات احتمال قلّما ينسى.

البحث الثانى في اشتراك الوجود بين الموجودات وزيادته على الماهيات وتحرير المذاهب:

ههنا ان الوجود إما مطلق مشترك زائد وإما خاص زائد. والأشعرى ينكرهما، والجمهور يثبتهما، والفلاسفة يثبتون الأول وينفون الثانى، إذ المطلق عندهم متبرع من الماهيات الممكنة بالنسبة إلى الأثر أو المؤثر ومن الواجب نفسه، والحق بديهة الثبوت في الأول. وإنكار الأشعرى مصادم للضرورة، وبديهة النفى في الثانى والقول بثبوته دعوى بلا دليل، سيما في الواجب تعالى وتقدس. فههنا مقامات:

الأول: ان المطلق مشترك[309] لتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق، ولقبوله القسمة للخصوصيات ولاتحاد مفهوم نقيضه، إذ لا تمايز في السلوب مع عدم بطلان الحصر بينهما.

---

[307] على كل: في الهامش.
[308] فالجواب: في الهامش.
[309] وتحرير المذاهب ... ان المطلق مشترك: في الهامش.

ومنهم من جعل بطلان الحصر[310] على تقدير تعددهما وجها رابعا، وغَفَل عن صحة الحصر بين الخاصين كما بين المطلقين. ولما انحصر بطلان الحصر فيما بين الخاص والمطلق وكان دعوى اطلاق الوجود مصادرة ادعوا اتحاد مفهوم العدم. [21ظ] وزائدٌ، لأنه ان كان عينًا لاتحدت الماهيات، وإن كان جزءا لم ينحصر الأجزاء، ولانفكاكهما تعقلا، ولتحقق الإمكان المقتضى للزيادة، ولفائدة الحمل والحاجة إلى الإستدلال، ولانتفاء التناقض وتركب الواجب.

الثانى: ان الخاص ليس بزائد مطلقا عند الأشاعرة،[311] والا يلزم قيامُه بالمتصف بنفسه أو بنقيضه، فقيامه ليس الا[312] بالماهية من حيث هى هى، فيكون ذهنيا، وهو من لوازم المطلق. وأيضا قيام الصفة الوجودية فرع لوجود الموصوف ضرورة.

فإن قيل: الوجود ليس صفة وجودية بل عقلية.

قلنا: فحينئذ يكون القيام ذهنيا، والكلام ليس فيه. وأيضا القيام فرع وجود الصفة، والوجود ليس بموجود، وإلاّ تسلسل.

فإن قيل: الوجود من المعقولات الثانية، وإن سلم، فوجوده عينه.

قلنا: الكلام في كونه خارجيا وكون وجوده عينه حق، فالأولى ترك هذا الدليل.[313]

الثالث: أن الوجود الخاص غير زائد في الواجب تعالى عند الفلاسفة.[314] إذ لو قام بماهيته لزم كونُه قابلا وفاعلا، وتقدمُها بالوجود على الوجود وجوازُ زوال الوجود في نفسه.

وأجيب عن الأول بمنع بطلان اللازم، وعن الأخيرين بمنع الملازمة، إذ التقدم قد يكون بالماهية والمحتاج يمتنع زواله لكونه مقتضى الماهية.

---

[310] الحصر: في الهامش.
[311] الثانى ان الخاص ليس بزائد مطلقا عند الأشاعرة: في الهامش.
[312] ليس الا: فوق السطر.
[313] وأيضا قيام الصفة الوجودية ... هذا الدليل: في الهامش.
[314] عند الفلاسفة: فوق السطر.

ويرد عليه أن الأول سيرد عليه كلام، والأخيرين في علة الحمل بهو هو، والكلام في علة التحقق خارجا، إذ الوجود لو كان زائدا في الخارج لكان عرضا قائما بالماهية، فيكون سبق علّته بالوجود بديهيّا، وكونُه لازما للماهيته وزائدًا في الذهن عين مذهب الخصم. وزائد عند المتكلمين والاّ فتجرّده إما لغيره فيحتاج إليه، أو لذاته فيعم الكل. وأيضا مبدأ الممكنات إما الوجود لذاته، فيكون[315] كل وجود كذلك، أو مع التجرد شطرا فيلزم التركب أو شرطًا، فيتخلف التأثير عن غيره لفقد شرطه، ويكون في نفسه صالحا للتأثير في نفسه وعلله. وأيضا الواجب تشارك الممكنات وجود أو تخالفها حقيقة فتغايران. [22و] وأيضا الواجب إن كان مجردا لكون تركب تعدد، أو مع التجرد تركب، أو بشرط افتقر، وإن كان غيره فبدون الكون محال، وكذا دخول الكون فيه فتعينت الزيادة. وأيضا الوجود بديهى دون الواجب.

والجواب أن تجرده لذاته وكذا كونه مبدأ[316] ولايعم لمخالفته غيره في الحقيقة، وأن المشاركة في المطلق، فالمخالفة في الخاص فلا يفيد، وأن الواجب غير الكون المطلق فلا يفيد، وأن البديهى هو المطلق ولا نزاع في زيادته. وما يقال الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف لوازمها، فممنوع، بل الوجودات متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها.

وذهب العارفون من أصحاب الأذواق والمتألهون من الحكماء الإشراق إلى أن حقيقته تعالى وتقدس هو الوجود المطلق وأرادوا به الوجود البحت المأخوذ لا بشرط شيء، وهو غير المطلق المشترك الزائد الذى سبق أنه بديهى، لأنه مفهوم عقلى من شانه الإنتزاع من أمر خارجى وذاك إما حقيقية الوجود وهو الواجب،[317] أو ما ينتسب إليه وهو الموجود الممكن وكون الحقائق موجودة ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

ولهم على ذلك دلائل:

أحدها: أن الوجود المطلق لا يقبل العدم للتضاد، دون ماعداه، فهو المتعين للواجبية. ويرد عليه أن المستلزم له أيضا كذلك، ولو بتوسطه.

---

[315] فيكون: فوق السطر.
[316] وكذا كونه مبدأ: في الهامش.
[317] وهو الواجب: في الهامش.

وثانيها: أنه واحد الحقيقة[318] من كل جهة، وكل ما يقبل العدم فيه جهتان، فهو لا يقبل العدم، فتعين للواجبية. وأما احتمالُ الارتفاع رأسا فمدفوع بأن فيه تجويز سلب الشيء عن نفسه، إذ العدم سلب الوجود.[319]

[22ظ] **وثالثها**: أن وجود الوجود لو أمكن، فَعِلّته الموجدة إمّا ماهيته، أو أحد إفراده، أو خارج عنهما. والأول يستلزم كون المعدوم، لا من حيث هو موجود مؤثرا في الموجود، وأنه محال. وكذا كون العلة الفرد أو الخارج بديهى البطلان.[320] فهو إما ممتنع، فيلزم صحة سلب الشيء عن نفسه، وأنه محال، فضلا عن الضرورة، أو واجب، وهو المطلوب. وتجويز سلب الشيء عن نفسه عند عدمه من عدم الفرق بين أخذ الموضوع مطلقا أو موجودا.

ورابعها: وجود الوجود المطلق من ذاته، والا لكان الغير متقدما عليه بالوجود، وأنه محال. ولا استحالة في تقدم الغير بالوجود على الوجود الخاص.

وذهب الأكثرون إلى خلاف ما ذكر هذه الطائفة وتشبثوا في ذلك بدلائل:

منها أن الوجود المطلق كلى مشكك فيكون عرضا ومعلولا لمعروضاته.

ومنها أنه صفة للماهية محتاجة إليها، فيكون ممكنا. وأيضا هو أمر اعتبارى، والاّ لتأخر عن وجود موصوفه، فيتأخر عن نفسه.

ومنها أنه أوّلى ومحمول على المقيد، وكون الواجب كذلك خلاف الاجماع.[321]

ومنها أن وجوبه لكونه وجودا يستلزم كون كل وجود، ولو ممكنا واجبا هذا خلف.[322]

ومنها أن وجود الطبائع تابعة لجزئياتها فالجزئيات أولى بالوجود.

---

[318] الحقيقة: فوق السطر.
[319] تجويز سلب الشيء ... سلب الوجود: في الهامش.
[320] بديهى البطلان: في الهامش.
[321] ومنها أنه أولى ... خلاف الاجماع: في الهامش.
[322] في الاصل: هف.

ومنها ان إفراده [23و] متعددة، وتجويز ذلك في الواجب شرك، وأيضا الواجب منحصر في فرد والمطلق بخلافه.

ومنها أنه إن كان عرضا لافراده يكون محتاجا إليها وإن كان ذاتيا كان جنسا لأنه أعم الذاتيات حينئذ ولا يصح تركب الماهيات من الواجب.

والجواب عن الكل، ان ما ذكرتم من لوازم مفهوم الكون المنتزع من الطبيعة الموجودة انتزاع الزوجية عن الأربعة، ومما عداها انتزاع العوارض النسبية عن موضوعاتها وانما الموجود في الخارج الطبيعة التى لا يكتنه كنهها.

وتفصيل ذلك أن المفهوم الكلى المشكك والمحتاج إلى الموصوف والأمر الاعتبارى المتأخر عنه والذى هو أوّلى التصور والمحمول على أفراده هو مفهوم الكون. وأما حقيقة الوجود فجزئى وموصوف بصفات حقيقته وثابت في الخارج، وكنهه ليس ببديهى، ولا يحمل على شيء أصلا. ثم إنه لكونه متعينا بذاته لايوجد له أفراد فيكون وجوبه بحقيقته الخاصة،[323] ولا يكون وجودها في ضمن الجزئيات، ولا يكون عرضيّا ولا ذاتيّا أصلا.

واعلم أن الوجود كما يطلق على الحصول المحمول على الموجودات، كما مر، يطلق على مبدئه ثم أنه قد يعتبر ماله الحصول، فيقال أنه موجود، وقد يعتبر ما به الحصول، فيقال أنه موجد.[324] فمعنى كون الوجود موجودا هو كونه علة لحمل مفهوم الكون عليه، كما يقال: الأربعة زوج أى علة لحمل مفهوم الزوجية عليه.

البحث الثالث [في تقسيم الوجود]:

الوجود ينقسم مجازا إلى الوجود في الكتابة والعبارة، وحقيقة إلى الوجود في الذهن والخارج، ولكل سائق دلالة على اللاحق ودلالة[325] الأوليين وضعية، ربما يختلف في أولهما الطرفان معا، [23ظ] وفي الثانية الدالّ

---

[323] لايوجد له ... بحقيقته الخاصة: في الهامش.
[324] أن الوجود ... أنه موجد: في الهامش.
[325] دلالة: تحت السطر.

فقط. والأخيرين[326] عقلية لايختلف فيها الطرفان أصلا. وقد يقسم الوجود إلى الوجود بالذات والوجود بالعرض،[327] والوجود العينى هو المتأصّل، والذهنى بمنزلة الظلّ، وفيه خلاف.

منهم من أثبته متمسكا بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج، كالممتنعات، والإثبات فرع ثبوت المثبت له، وبأنه لولا ذلك لبطلت القضية الحقيقية الموجبة الكلية.

واعترض بان اللازم منه التميز عند العقل، لا الثبوت فيه.

والجواب أن التميز لا يمكن في النفى الصرف فلا بد له من ثبوت مّا، وإذ ليس في العين فهو في الذهن. فإن قيل يجوز أن يقوم بنفسه كالمثل المجردة، أو المعلّقة، أو ببعض المجردات، كالعقل الفعّال.

قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات، وليس لها قيام بأنفسها، وحصول صورها في المجردات يأيّد[328] المطلوب.

ومنهم من نفاه متمسّكا بلزوم اتصاف الذهن بما ليس من شانه، ككونه حارًّا وباردًا، وان يسع السموات والأرض وبلزوم وجود ما لا وجودَ له في الخارج فيه، لحلوله في الموجود فيه.

ورُدَّ بأن الموجود في الذهن الصور المخالفة للهويّات في كثير من اللوازم والموجودَ في الخارج هو الموجود بالهوية في الموجود بالهوية، كالماء في الكوز والكوز في الدار.

البحث الرابع في أحكام الوجود العينى:

وهو يساوق الشيئية التى هى من ثوانى المعقولات أيضا، إذ لايُعقَل غيرَ عارضةٍ للأمرِ، بل لخصوصيات الماهيات. فلا يتحقق الشيئية بدون الوجود [24و] والمنازِع مكابرٌ مقتضَى عقله. ويرادفُ الوجودُ الثبوتَ والعدمُ

---

[326] والأخيرين: فوق السطر.
[327] وقد يقسم الوجود ... بالعرض: في الهامش.
[328] في الاصل: يؤيد.

النفيَ، فلا واسطة بينهما. وبطلان قسمة الوجود إلى الموجود والمعدوم لا يفيد الحال، أى[329] ثبوت الواسطة إذ لايرد عليه القسمة، وذلك لامتناع سلبه عن نفسه.

وقيل الكلى الذى هو جزء من جزئياته ليس بموجود، إذ لا وجود الاّ للأشخاص ولا معدوم لتقوم الموجود به. وكذا اللونية ليست بمعدومة لتقوم السواد الموجود به، ولا موجودة لاستحالة قيام العرض بالعرض. وكذا الإيجاد ليس بموجود، والاّ تسلسل، ولا معدوم، والاّ لما كان الفاعل موجِدًا.[330]

والجواب عن الأول أنه ثابت ذهنا. وعن الثانى أنه لا استحالة في قيام العرض بالعرض، وأيضا أنها جزء ذهنى. وعن الثالث أن ايفاء مبدأ المحمول لا يستلزم ايفاء الحمل.[331] ونوقضوا بالحال نفسها. والعذر عنه بعدم قبول الأحوال التماثل والاختلاف وبالتزام التسلسل في الحال باطل، إذ معناهما جارٍ في الحال أيضا واصطلاحكم لا يفيد، وان برهان التطبيق جارٍ في الأحوال أيضا. ولهم على هذا فروع باطلة لا فائدة في الاشتغال بها بعد بطلان أصلها. والوجود بسيط، فلا جنس له فلا فصل له. وهو خير محض ولا تزايد فيه، ولا اشتداد، ولا ضدّ له، ولا مثل له، ولا ينافى الماهيات بل يخالفها.

البحث الخامس في الأعدام:

الوجود والعدم قد يؤخذان على الاطلاق فيتقابلان، وقد يجتمعان باعتبار آخر فيعقلان معا، وقد يؤخذان مقيدا فيتقابلان على موضوع واحد شخصى، أو نوعى أو جنسى. والأعدام قد تتمايز ذهنا لاستناد عدم المعلول إلى [24ظ] عدم العلة لاغير، كما في البرهان اللمى أو عدم العلة على عدم المعلول، كما في البرهان الانّى، وللمنافاة بين عدم الشرط ووجود المشروط فقط، ولتصحيح عدم أحد الضدين وجود الأخر دون غيره. وربما يعرض العدم لنفسه، فيثبت له النوعية مع التقابل، ولا استحالة في ان يعتبر العقل النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض، وان يتصور جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم، وذلك بان يمثله في الذهن، ثم يرفعه فيكون ثابتا باعتبار وقسيما باعتبار. ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض. ولهذا يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه، ويحكم

[329] الحال أى: في الهامش.
[330] وكذا الإيجاد ... موجِدًا: في الهامش.
[331] وعن الثالث ... ايفاء الحمل: في الهامش.

بينهما بالتمايز، وهو لا يستدعى الهوية لكل من التمايزين. وحمل الوجود انما هو على الماهية من حيث هى، فلا يستدعى وجودا غيره. وسلبه عنها لا يقتضى تمايزها وثبوتها خارجا، بل نفيها لا اثبات نفيها. وأما ذهنا فلازم غير شرط. والمعدوم أيضا[332] لا يعاد وستعرف ذلك ان شاء الله تعالى.[333]

البحث السادس في الوجود الرابطى وحلّ الحمل:[334]

كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة. ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح، [25و] وتغايرهما مفهوما ليفيد. ولا يلزم في حملها على الماهية اعتبار الوجود معها ليلغو، أو العدم معها ليتناقض، كما ان قيام السواد لايشترط بسواد ولا بياض، بل يقوم بالجسم من حيث هو، وانما يجيء ذلك من قبل المحمول. وكذا لا يعتبر الثبوت الذهنى وإن كان لازما. وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والاّ فلا، ولا يكون صحته بمطابقته لما في الذهن لا مكان تصور الكواذب بل لما في نفس الأمر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه، أى في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم. وتفسيره بما في العقل الفعّال بعيد جدا لتصوره مع الغفلة عنه بل لحصوله لمن ينكره. وأيضا يتعذر حينئذ وصف الأحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس الأمر. واعلم ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك. وليس الموصوفية ثبوتية، والاّ تسلسل.

---

[332] أيضا: تحت السطر.

[333] وستعرف ذلك ان شاء الله تعالى: في الهامش.

[334] الوجود الرابطى وحلّ الحمل: في الهامش.

المقصد الثانى في لواحق الوجود والعدم

وفيه مباحث.

المبحث الأول في تصوير الوجوب والامكان والامتناع:

واعلم ان كلاً من الوجود والعدم[335] قد يكون محمولا، وقد يكون رابطة، فيثبت فيهما لكلّ منهما كيفيات ثلاث هى الوجوب والامتناع والامكان. هى موادّ في أنفسها جهاتٌ في التعقل. والكلام في تعريفها وفي كونها من ثوانى المعقولات، كما في الوجود. والأوّلان إن كانا بالنظر إلى ذات الشيء فذاتيّان، وإلاّ فغيريّان عِلّيان أو وضعيّان أو وقتيان أو غيرهما. فهما في الوجود لذاته واجب لذاته أو ممتنع لذاته وفي الوجود الرابطى فلازم الماهية الأربعة، فإنها واجبة الزوجية وممتنع الفردية.[336] والقسمة بينهما حقيقية ان أخذت ذاتية فلا يمكن الإنقلاب بينهما. ومانعة الجمع ان أخذ الضروريتان بالغير فيمكن انقلابها، [25ظ] ولا امكان لأخذ الامكان بالغير، ومانعة الخلوّ بين الإمكان وما بالغير منهما لكن في الممكنات. والإمكان يقابل الذاتين ويجتمع مع الغيريّين. والأول بالنظر إلى الماهية فقط، والثانى بالنظر إلى وجودها أو وجود علّتها أو إلى عدمها. وقد يعتبر الإمكان في العروض، أى بالنظر إلى الوجود الرابطى[337] والذاتى أعم منه مطلقا. والوجوب والإمتناع بعد إشتراكهما في الضرورة مختلفان في الايجاب والسلب ويتصادقان إذا تقابلا في المضاف إليه. والإمكان ان أخذ بسلب الضرورة عن أحد الطرفين يعم الإمكان الخاص وضرورة الطرف الآخر. وقد يؤخذ بالنسبة إلى الإستقبال، إذ الممكن في الحال لا يخلو عن ضرورة ما. فالإمكان الصِرف في الإستقبال مع قطع النظر عن الحال، والاّ يلزم اشتراط الوجود في العدم وبالعكس. واعتبارُه في أحدهما

[335] وفيه مباحث ... من الوجود والعدم: في الهامش.

[336] والأولان إن كانا بالنظر ... وممتنع الفردية: في الهامش.

[337] أى بالنظر إلى الوجود الرابطى: في الهامش.

بدلاً مُخلّ لغرض اعتبارِه، وقد يعرض لمحلّ الممكن إمكان استعداديّ قابل للشدة والضعف. ونسبتُه إلى الوجوب نسبةُ ضَعفٍ إلى كمالٍ. ويوجَدُ ويُعدَمُ للمركبات. وهو غير الإمكان الذاتي.

المبحث الثاني في أحكامها:

وكذا[338] كل ما تكرر نوعُه كالقدم والوحدة ومقابليهما، وكذا الموصوفة واللزوم ونحوهما اعتبارية[339] للزوم التسلسل. والعينية إنما هى في الإعتباريات وما ذكرت حينئذ ليس منها. فمعنى كون الواجب واجبا كونه منتزعا منه لمفهوم الوجوب ومصداقا للحكم به. وقد يستدل على أن الوجوب والإمكان اعتباريان[340] بصدقها على المعدوم، ولو كان الوجوب ثبوتيا،[341] لزم إمكان الواجب لكونه صفة محتاجة جائزة الزوال [26و] ولإستلزام إمكان ما به الواجبية إمكان الواجب بالاولوية وللزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب ولو كان الإمتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع.[342] ولو كان الإمكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على إمكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض، ولزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم لسبق الإمكان على الوجود، ولزم تأخر الإمكان عن وجود موصوفه فهو قبل الوجود، إما واجب، أو ممتنع فيلزم الإنقلاب.

قيل: الماهية لايخلو عن الوجود والعدم، فلا يمكن الحكم على شيء من التقديرين بإمكان الطرف الآخر. وردّ بأن الحكم على الماهية لا باعتبار الوجود والعدم، وكذا كل قسمة ..رد على مورد القسمة من حيث هو قابلا للتقييد وعدمه.[343]

واحتج المخالف بأن الوجوب والإمكان لو كانا عدميين لزم كونُ العدم مؤَكِّدًا للوجود وإرتفاع النقيضين لأن نقيضهما عدميان لصدقهما على الممتنع وسلبهما عن موصوفهما، إذ لا فرق بين قولنا إمكانه لا وقولنا[344] ولا

---

[338] والثلاثة وكذا: في الاصل.
[339] اعتبارية: في الهامش.
[340] وقد يستدل ... اعتباريان: في الهامش.
[341] ولو كان الوجوب ثبوتيا: في الهامش.
[342] ولو كان الإمتناع ... الممتنع: في الهامش.
[343] قيل الماهية ... للتقييد وعدمه: في الهامش.
[344] وقولنا: فوق السطر.

إمكان له، وكذا الوجوب. وأيضا الحكم بالإمكان على الممكن يقتضى وجوده، والا كان جهلا. وكذا وجوب اتصافه به يقتضى وجوده واتصافه بالوجوب فيتسلسل[345].[346]

والجواب: أن المؤكّد إعتبار عقليّ لا عدم محض، وان الصادق على المعدوم ربما يوجد في بعض الأفراد، ولو سلم فالنقيضان قد يكونان عدميين وارتفاعُهما بعدم الصدق. وأن الفرق بين القولين بيّن، وكون ثبوت الشيء للشيء[347] فرع ثبوته انما هو[348] في الثبوت بمعنى القيام، دون الصدق. وأن الحكم المذكور يعتبر مطابقته لما في العقل لان الإمكان عقلى، وان الإمكان لا يجب ان يعتبر بذاته بل قد يكون آلة للتعقل فينقطع التسلسل.[349]

المبحث الثالث في خواص الوجوب والإمكان الذاتيين:

ما صدق عليه الوجوب الذاتى يستحيل تركبه، ولا يكون جزء من غيره، ولا يزيد وجوده عليه، إذ هذه الثلاثة من لوازم الإمكان. ولا يتصور أولوية أحد طرفى الممكن لذاته بحيث يستغنى عن المرجح، [26ظ] وهذا ضرورى البطلان، أللهم الا ان يريد قرب الوقوع بالنظر إلى قلة الشرائط والموانع، أو قرب العدم للممكن مطلقا، أو للأعراض السيّالة، فان بطلانهما يحتاج إلى دليل لأن الأول ليس من ذاته، والثانى لكون الوجوب بالغير في طرف الوجود أبعد منه في طرف العدم. وأيضا لا يكفى في وقوعه[350] الأولية من الغير، لأن الطرف الآخر ان امتنع ينتهى الأول إلى حدّ الوجوب. وان أمكن، فإمّا مع الأول،[351] فيلزم جواز اجتماع النقيضين، وإمّا بدله فيمتنع معه، فيجب الأول. وقد يستدلّ بأن امتناعَ الطرف الآخر وجوبٌ للأول، وإمكانَه بلا سبب ترجح المرجوح، وبسبب كون الأولوية لا لذاته، لتوقفها[352] على عدمه وبأن اقتضاء التساوى لا يجامع اقتضاء الأولوية، وبأنه ان أمكن زوالُها بسبب لم تكن ذاتية لتوقفها على عدمه، وإن لم يكن كانت الماهية واجبة أو ممتنعة.

---

[345] فيتسل: في الاصل.

[346] وأيضا الحكم ... بالوجوب فيتسلتسل: في الهامش.

[347] للشيء: في الهامش.

[348] انما هو: فوق السطر.

[349] وأن الحكم المذكور ... فينقطع التسلسل: في الهامش.

[350] في وقوعه: في الهامش.

[351] فامّا مع الأول: في الهامش.

[352] كون الأولوية لا لذاته لتوقفها: في الهامش.

والجواب الصحيح ان سبب الإمكان في أحد الطرفين[353] زوال سبب الطرف الآخر، ولا سبب هناك، إذ الأولوية لذاتها فلا إمكان فيه، فتعين الإمتناع فيه فتعين الوجوب في الطرف الآخر. وأيضا الممكن لا يقتضى التساوى، فلا ينافى اقتضاء الأولوية. وأيضا لايلزم من امتناع انفكاك الأولوية الوجوب أو الإمتناع. وإنما يلزم شيء منهما لو امتنع انفكاك الوجود أو العدم، ولا يلزم من الإمتناع الأول الإمتناعُ الثانى. فتعين من هذا الكلام أن الممكن ما لم يجب صدوره لم يوجد، وهو الوجوب السابق، ويلحقه بسبب فعلية الوجود وجوب آخر. فكل وجود محفوف بوجوبين، وكذا الحال في العدم، وهذا الوجوب من المحمول، وإنما الإمكان بالذات فلا منافاة بينهما أصلا.

[27و] ثم ان العقل يحكم بحاجة الممكن إلى السبب ضرورة، وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح. ومنهم من أنكر ذلك، واستحال تأثير المؤثر فيه لشكوك منهما ان التأثير حال الوجود تحصيل للحاصل، وحال العدم جمع بين النقيضين. **ومنها** أن المؤثرية لكونها ثبوتية يحتاج إلى مؤثرية أخرى فيتسلسل. **ومنها** أن جواز التأثير يستلزم تجويز كون العدم اثرا. **ومنها** أن سلوك الهارب من السبع أحد الطريقين بلا مرجح يرجح من غير مرجح، وانه واقع. **ومنها** أن التأثير في الماهية، أو في الوجود، أو في الموصوفية، والكل باطل لثبوت كل منها مع فرض ارتفاع المؤثر. على أن الموصوفية اعتبار عقلى، والوجود حال عند البعض.

والجواب عن **الأول** ان المؤثر يؤثر لا من حيث هو موجود، ولا من حيث هو معدوم، بل يؤثر حال الوجود بهذا الوجود.[354] وعن **الثانى** ان المؤثرية اعتبار عقلى. وعن **الثالث** أن عدم الممكن[355] مستند إلى عدم علته، وان لم يؤثر هو فيه. وعن **الرابع** أن المحال الترجيح بلا سبب وما ذكرتم ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مخصص حاصلٍ في الأثر، وهناك ارادة من شانها الترجيح والتخصيص. وعن **الخامس** ان التأثير في الماهية.

قال المحققون: والممكن كما لا يستغنى عن المؤثر في وجوده كذلك لا يستغنى عنه حال البقاء لوجود علة الإفتقار وهو الإمكان، فيفيد البقاء بعد الاحداث، ولهذا جاز إستناد القديم الممكن، لو أمكن، إلى المؤثر الموجب دون المختار. قالوا وإذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة، وان لم يتصور غيره، [27ظ] وقد

---

[353] في أحد الطرفين: في الهامش.

[354] المؤثر يؤثر ... بهذا الوجود: في الهامش.

[355] الممكن: فوق السطر.

يتصور وجود الحادث، فلا يطلبها فالمحوج هو الإمكان، لا الحدوث وحده، أو معه شرطا، أو شطرا، كيف والحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب.

والمخالفون عكسوا وقالوا: العقل يحكم بالحاجة بمجرد ملاحظة ان الحادث كان بعد ان لم يكن، كيف والإمكان كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية المتأخر عن الحاجة.

والجواب ان العقل يحكم بصحة قولك لو وجد واجب حادث لم يحتج إلى مؤثر، وبصحة قولك لو وجد ممكن قديم لايحتاج[356] إلى مؤثر، وان الإمكان متأخر عن الماهية ومفهوم الوجود ومتقدم على كونها موجودة لاتصاف الماهية ووجودها بالإمكان، قبل اتصافها به بخلاف الحدوث، فان اتصافهما به حال الوجود المتأخر عن الايجاد لصحة قولك: أوجد فحدث. وبذلك يتم المقصود من غير حاجة إلى تأخره عن الوجود.

المبحث الرابع في القدم والحدوث:

الوجود قديم ان سبق بغيره أو بالعدم، والا فحادث. وهما إعتباران عقليان ينقطعان بإنقطاع الإعتبار فهما كيفيتان لنسبة الوجود إلى الزمان ويصدق الحقيقية منهما. وكل منهما قد يؤخذ حقيقيا أى عدم المسبوقية بالغير أو المسبوقية به ويسميان زمانيين، أو عدم المسبوقية بالعدم أو المسبوقية به ويسميان زمانيين وقد يؤخذ إضافيا فالقدم كون ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر. فالأول بالنسبة إلى الثانى قديم، والثانى بالنسبة إلى الأول حادث. فالقدم الذاتى أخص من الزمانى، وهو من الإضافى، والحدوث بالعكس، [28و] والحقيقيان منهما لايعتبر في مفهومهما الزمان، والاّ تسلسل. ولا قديم بالذات سوى الله تعالى اتفاقا. وأما بالزمان فاثبته الفلاسفة في الممكنات، والمتكلمون في الصفات. وأما المعتزلة، وان انكروها، لكن لزمهم القول بها لاثباتهم الأحوال الخمسة، واكفرت النصارى لزعمهم انتقال الأقانيم الثلاثة. وأثبت بعض من المجوس سوى البارى النفس والهيولى والدهر والفضاء.[357] والقديم بالزمان تمنع استناده إلى المختار، لأن القصد ليس الاحال العدم، دون الموجب، لو وجد. إذ في التخلف عن العلّة التامة ترجح بلا مرجح، ولا إمتناع في التأثير حال البقاء هو دوامه

[356] لاحتاج: في الاصل.

[357] واما المعتزلة ... والدهر والفضاء: في الهامش.

بدوامه، لا ايجاده بغير هذا الوجود، كما عرفت. فالقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات، أو لاستناده إليه من غير توقف على شرط حادث ضرورة. فلو عدم عدم الواجب، ولا يلزم من إمتناع العدم لتمام علة الوجود إمتناعه لذاته، حتى يكون واجبا بالذات. ولا يفتقر الحادث إلى المادة والمدة، والاّ لزم التسلسل. قالت الفلاسفة أنه مفتقر إليها.[358]

أمّا المادّة فلأن الحادث حال العدم ممكن، وإمكانه لكونه موجودا يفتقر إلى محلّ ليس هو نفس الحادث، ولا أمرا منفصلا عنه.

وردّ بأن الإمكان الذاتى عدمى والإستعدادى ممنوع وجوده في كل حادث.

فإن قلت لا بد في إستناده إلى القديم من حوادث متعاقبة تفيده استعدادات[359] متفاوتة مفتقرة إلى محلّ يتعلق به.

قلت القديم عندنا مختار يوجد متى شاء.

وأماّ المدة فلان تعاقب الحوادث وسبق اعدامها ليس الا بالزمان.

وردّ بامتناع افتقار الحادث إلى[360] تعاقب الحوادث، وبأن سبق الاعدام بالذات عندنا،[361] لا بالزمان. وزعمت الفلاسفة ان السبق ومقابليه اماّ بالعلية أو بالطبع [28ظ] أو بالزمان أو بالرتبة حسّيّة أو عقلية أو بالشرف، والحصر استقرائى. واثبت المتكلمون التقدم بالذات، كأجزاء الزمان، وجعلوا تقدم الإعدام منه ولا يضرّهم تسميته زمانيا أيضا. غاية الأمران ما بالزمان قسمان حتى قيل ان التقدم الحقيقى هذا ويتقدم الغير بواسطة وقد يرجع الرتبى والشرفى أيضا إلى الزمانى، والزمانى إلى ما بالطبع، فينحصر في نوعين، ومقولية التقدم بالإشتراك. وقيل التقدم[362] ليس بالماهيات، بل بالعوارض من زمان أو مكان ونحوهما، وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته فمقوليته بالتشكيك. وينخفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه.

---

[358] والاّ لزم التسلسل ... مفتقر إليها: في الهامش.
[359] تفيده استعدادات: في الهامش.
[360] افتقار الحادث إلى: في الهامش.
[361] عندنا: فوق السطر.
[362] ولا يضرّهم ... وقيل التقدم: في الهامش.

المقصد الثالث في الماهية ولواحقها[363]

وفيه مباحث.

البحث الأول:

الماهية مشتقة عما هو، لوقوعها في جوابه. وتطلق هى غالبا على الأمر المعقول والذات والحقيقة مع اعتبار الوجود والهوية مع اعتبار التشخص،[364] والكل من ثوانى المعقولات. وكذا الكلية والذاتية ومقابلاهما ونظائرهما. فالماهية ما به يجاب عن السؤال ''بما هو''. وقد يفسّر بما به الشيء هو هو، ولا ينتقض بالفاعل، إذ به وجودُ الشيء، لا هو. وحقيقة كل شيء غيرُ عوارضِها لازمةً أو مفارقةً، والاّ لما صدق على ماينافيها، وتتقابل بإعتبار الأضداد، وهى من حيث هى ليست الاّ هى. فلو سُئل بطرفى النقيض فالجوابُ السلب لكل شيء عنها، لكن قبل الحيثية لا بعدها. ومعنى السلب في الأجزاء ان شيئا منها ليس نفسها، وفي العوارض بزيادة،[365] ولا داخلا فيها، وفي المباينات بزيادته وزيادة[366] ولا عارضا لها.

البحث الثانى:

الماهية قد تؤخذ بشرط شيء، وتسمى المخلوطة، ولا خفاء في وجودها في الأعيان. وقد تؤخذ بشرط لا شيء، وتسمى المجرّدة، ولا توجد هى في الأذهان فضلا عن الأعيان. إذ الوجود في الذهن من اللواحق، [29و] اللهم الاّ إذا اريد التجرد عن اللواحق الخارجية والعقل، وان أمكن له اعتبار الماهية مجرّدةً. ولكن لا يمكن له إعتبار

---

[363] ولواحقها: في الهامش.

[364] والهوية مع اعتبار التشخص: في الهامش.

[365] في الأجزاء ... بزيادة: في الهامش.

[366] وزيادة: فوق السطر.

الماهية المجرّدة. وما ينسب إلى أفلاطون من المثل ليس قولا بوجود المجردة، وهى عبارة عن أرباب الأنواع هى المجردة عن المادة قائمة بذاتها ومدبرة لأنواعها وحافظة اياها، وأرادوا بالتجرد التجرد عن اللواحق الخارجية. وربما يطلقون عليها أنها كلية بمعنى تساوى نسبتها إلى أشخاص أنواعها ودوام فيضها عليها، أو بمعنى انها لا مقدار لها ولا بعد ولا جهة لا بمعنى المشهور كلى. والمُثل الأفلاطونية غير المثُل المعلقة التى سنذكرها إن شاء الله تعالى. وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء، وهو كلى طبيعى موجود في الخارج لكونه جزءً من الموجود.

وقيل: الموجود ما صدق عليه لا هو، والاّ لتقدم عليه بالوجود، فلا يحمل عليه. ولزم قيامُ الوجود الواحد بمحلّين ان قام بكل منهما. وكون الموجود والمجموع ان قام به وإمتناعُ الحمل ان تعدد الوجود. وفيه بحث بالنقض بالوجود الذى حكموا باتحاده بين الموضوع والمحمول. وبالحلّ بأن الوجود واحد قائم بكل منهما ولا استحالة فيه، لأن قيامه بمعنى الإختصاص الناعت لا بمعنى التبعية في التحيز، كما عرفت. ولئن سلّم فالوجود ليس بمتشخص بل المتشخص الموجود، بل الطبيعة، ان لم يكن موجودة يبطل الحمل لأنه الإتحاد في الوجود الخارجى. وأيضا معروض التشخص لا يتشخص فتعين كلية. وأيضا معروض التشخص لا بد وان يكون موجودا [29ظ] لأن التشخص إما أمر إعتبارى، أو زائد. ثم الماهية كلى طبيعى، والكلية العارضة لها كلى منطقى، والمركب منهما عقلى، والأخيران ذهنيان. فهذه اعتبارات ثلاثة يمكن تحصيلها في كل ماهية معقولة وكذا الحال في النوع واخويه.

البحث الثالث في أجزاء الماهية:

البداهة حاكمة بوجود الماهية المركبة ولا بدّ لها من البسيط، وآية التركيب وجود ما به الإشتراك مع ما به الإمتياز الذاتيين، أو مع لازم الماهية. وهما متنافيان الاّ ان يعتبرا إضافيين. فبين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواة، ان لم يشترط في الإضافى إعتبار الإضافة، والاّ فعموم مطلق. ثم المركبة إمّا خارجية أى ملتئمة من الأجزاء المتميزة فيه، أو عقلية لا يتميز أجزائها فيه. فهما اما قائمان بأنفسهما أو يفتقران إلى المحل.[367] والتركيب قد يكون حقيقيا بمعنى كون الإحتياج بين الأجزاء طبيعيا، كالهيولى والصورة. وقد يكون إعتباريا بأن يكون الإحتياج

[367] فهما اما قائمان ... إلى المحل: في الهامش.

إعتباريا كالعسكر. وأيضا الأجزاء قد تتداخل بأن يكون بينهما بالمساوات أوالعموم مطلقا أو من وجه، وقد تتباين متماثلة أو متخالفة. وأيضا إما وجودية حقيقية أو إضافية أو ممتزجة وإما عدمية وإما مختلطة.

البحث الرابع في خواص الأجزاء:

الجزء متقدم على المركب وجودا ذهنا وخارجا وعدما كذلك، وهو علة الغِنَى عن سببٍ جديدٍ. ويعبّر عنه بالبيّن ذهنا والغنيّ خارجا. فالأولى من هذه الخواصّ متعاكسة، أى تنعكس طَرْدُها مع الجزء [30و] والأُخْريان أعم. ولا بدّ للأجزاء من حاجة مّا، إمّا من جانبٍ، أو من جانبين، لكن من جهتين ومن تميّزٍ خارجا أو ذهنا. فهى قد تؤخذ موادّ أى بشرط لا، فلا تحمل؛ وقد يؤخذ محموله أى لا بشرط، فيعرض لها الجنسية والفصلية. وجعلا هما واحد، وكذا وجودهما. فلا يكونان جزئا خارجيا بل ذهنيا، ولهذا يكون جزءً من حدّه. ولا يلزم من عدم كونه جزئا خارجيا أن لا يكون موجودا فيه تبعا، لأن نفى التميز الخارجى والوجود فيه تبعا لا يتنافيان.[368] والجنس لكونه مبهما، كالمادة، وهو معلول،[369] والفصل لكونه محصّلا، كالصورة وهو علة لتحصل الماهية، وقبولها الوجود. فما لا جنس له لا فصل له، ولهذا لا يتعدد الفصل والجنس الذى يلزمه بلا واسطة، فالتركيب العقلى منهما لا غير. وقد يكون الجنس مفردا، وهو ما لا جنس فوقه ولا تحته. وقد يكون بخلافه،[370] فيجب تناهيهما وتداخلُهما وإنقسامهُما[371] إلى عوالٍ وسَوافلَ ومتوسطاتٍ، وهما إضافيّان ومتقابلان. ومع ذلك ربما يجتمعان في شيء بالقياس إلى شيئين،[372] لكن لا يكون الجنس جنسا بالنسبة إلى الفصل، بل إلى ما يضافان إليه. فالجنسُ أعمُّ منه والفصلُ مساوٍ له. ثم انهما يتقدمان في العلم الفعلى على الأشخاص، وتأخران عنها في العلم الإنفعالى، ويكونان معها في الوجود الخارجى التبعى.[373]

---

[368] فلا يكونان جزئا خارجيا ... لا يتنافيان: في الهامش.

[369] وهو معلول: فوق السطر.

[370] وقد يكون الجنس ... بخلافه: في الهامش.

[371] وتداخلهما وإنقسامهما: في الهامش.

[372] بالقياس إلى شيئين: في الهامش.

[373] ثم انهما يتقدمان ... الخارجى التبعى: في الهامش.

البحث الخامس في جعل الماهيات والفرق بينه وبين الخَلْق:

إنّ الخلق أثرُ القدرةِ التابعةِ للإرادة الجاريةِ على حسب العلم، والجَعْل حالُ العلم الفعلى أى تصوير ماهية لم يكن بطريق الإبداع. والمحققون من أرباب النظر والبرهان وأصحاب الذوق والعيان على أن الماهيات مطلقا[374] غير مجعولة، والاّ لزم خلوّ علم[375] الحق سبحانه وتعالى عنها في الأزل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومنهم من قال بجعل المركبات وإن كانت بسائطها حاصلة، الاّ ان خلوّ علمه تعالى عنه أيضا لا ينبغى ان يجترئ عليه مسلم. وربما يستدل عليه بأن انسانية الإنسان لو كانت بالفاعل لارتفعت عنه عند عدمه، وانه محال. واورد عليه [30ظ] ان اللازم السلب والمحال العدول. وهو مدفوع بان اللازم من إرتفاع الوجود الخارجى إرتفاع الماهية عن الخارج، لا عن العلم الفعلى، فهى فيه ثابتة لنفسها فلا يصح سلبها عنها.

ومن المتأخرين من لم يفرق بين الجعل والخلق وحكم بكون الماهيات مجعولة. واستدلّوا عليها بوجوه:

أحدها: ان علة الإحتياج هى الإمكان اللازم لماهية الممكن مطلقا.

وثانيها: ان الحاجة إلى الفاعل ليس في الوجود فقط، والا لكان الاثر صفة من صفات الماهية، لا هى. بل الحاجة في صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج، ويلزمها تقرر الكون.

وثالثها: تقرر الماهية ليس بذاتها، والا كانت واجبة، فيكون بالفاعل.

ورابعها: المجعول إما الماهية أو الوجود أو الإتصاف أو انضمام الأجزاء، والكل ماهية.[376]

والجواب عن الثلاثة ان مآلها إلى مجعولية الوجود، وذلك لان معنى احتياج الممكن كون وجودها من غيرها، وان صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج وجودها فيه، وكذا نقررها فيه. وعن الرابع بأنه الوجود الخاص،

---

[374] مطلقا: فوق السطر.

[375] علم: فوق السطر.

[376] ورابعها ... والكل ماهية: في الهامش.

لا ماهية الوجود، وفيه نظر. والحق ان الاثر الماهية بإعتبار الوجود والتشخص المسمى بالهوية والماهية مع الكثرة.[377] وما ليس بمجعول الماهية قبل الكثرة فلا نزاع أصلا، بل النزاع في هذا المقام من عدم تحرير المبحث. ومنهم من قال بالجعل في المركبات فقط. وهذا التخصيص تحكم، وليس مبناه الاّ ظهور الجعل فيه.

البحث السادس في التعين:

ولكونه بعد المشاركة واختصاصه بالجزئى صار هو والتميز متفارقين مع اجتماعهما في شخص تحت مشترك، وهو غير الماهية والوجود والوحدة،[378] لصدقها على الكلى، دونه. [31و] وهو إعتبارى، والا لاحتاج إلى تعين آخر وتسلسل، ولتوقف إنضمامه إلى الماهية على تعينها قبله، فيدور أو يتسلسل، ولتوقف انضيافه إليها على وجودها الذى يلزمه التعين.

وأجيب **عن الأول** بأن التعين فرع الإشتراك في الماهية، وإشتراك التعين لفظى أو عرضى. ورُدّ بأن العقل يتصور له ماهية تعددت افرادها، أو لا ، وفيه نظر. وربما يجاب بأن تعين التعين عينه، الاّ ان العينية ممنوعة في الأمور العينية، فيكون إعتباريا. **وعن الثانى** بالنقض بإختصاص الفصول بتخصيص الأجناس. وردّ بأنه يقتضى تميزها معه لا قبله. قيل: ففي التعين كذلك، لايقال تقدم المعروض بالتعين لازم. لانا نقول: هذا هو التقدم بالذات، ولا يمنع مقارنة المعروض المتعين. **وعن الثالث** بأن الوجود معه.

وقيل: هو وجودى لوجوه:

الأول: أنه جزء المتعين الموجود. **وأجيب** بأن الموجود معروضة والذى هو جزء منه اعتبارى. فإن قيل: الشخص الموجود الماهية مع التشخص. قلنا: هو الماهية بإعتبار التشخص لا معه. ولو سلّم أن معها شيئا موجودا، لكنه الأعراض المشخّصة لا التشخص.

والثانى: أن الأنواع لا تتكثر الاّ به.

---

[377] والماهية مع الكثرة: في الهامش.

[378] والوحدة: في الهامش.

والثالث: لا فرق بين قولنا: "تعينه لا ولا تعيّن له". **والجواب** ان ما ذكرته ما به التشخص، لا هو.

والرابع: لو كان عدميا لكان عدما لتعين آخر، فيكون أحدهما ثبوتيا، وهو مماثل للآخر فيكونان ثبوتيين. **والجواب** بعد تسليم كون أحدهما ثبوتيا [31ظ] لأن المماثلة لأنه حينئذ كلى، وضم الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئية.

واعلم أن التعين ان كان مقتضى الماهية انحصرت في شخص لإمتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة النوعية وإن لم يكن مقتضى الماهية فله سبب هو ارادة الفاعل المختار عندنا، وعند الفلاسفة الموادّ والأعراض المكتنفة بها. وردّ بأن كلا من[379] تشخصها ووجودها موقوف على تشخص محلّها ووجودها، وتوقف الأخير على الأول دور. وأيضا تشخص المواد ان يعلّل بحقائقها لم يتعدد، والاّ لتسلسلت المواد.

وعند البعض الوجود الخارجى لتحققه معه وتعدده بتعدده. ورُدّ بأن الدوران لا يفيد العلية. والقوم كما اختلفوا في المشخص اختلفوا في حقيقة التشخص بأنه إما عدمى أو وجودى، ثم هو اما نفس العوارض، أو الهوية الحاصلة عندها، أو كون الهوية بحيث لا تقبل الشركة، أو عدم قبولها لها. والحق ان التعين هو انضمام الوجود الخارجى إلى الماهية لا أمر قائمٌ بهما، والاّ لتشخص محله قبله. وإنما العوارض آثارها[380] ولا لازمُ الماهية أو لازمُ الوجود، والاّ لانحصرا في شخصٍ، ولا الماهيةُ بإعتبار الوجود، لان ذلك تميز لا تعين. وفقه المقام أن الثبوت العلمى كما يفيد تعين الحقائق كذلك الثبوت العينى يفيد تعين الأشخاص، والأول تميز محض، والثانى تميز بالنسبة إلى مقابلاتها، وتعين بالنسبة إلى عدم قبول الشركة بين الافراد.

البحث السابع في الوحدة والكثرة:

والوحدة غير الوجود لصدقه [32و] على الكثير المقابل لها وتساوقه، وهى مع الكثرة قد يغفل عنهما عند تعقل الوجود والماهية. وكذا الجمع والتفريق ليسا باعدام فهما غيرهما،[381] ولا يمكن تعريفهما الاّ لفظيا. فالوحدة

---

[379] كلا من: تحت السطر.

[380] وإنما العوارض آثارها: في الهامش.

[381] وهى مع الكثرة ... فهما غيرهما: في الهامش.

عند العقل كالكثرة عند الخيال في كون كل منهما أعْرَف من صاحبه حتى يقع كل منهما في تفسير الآخر.[382] فهما من ثوانى المعقولات، والاّ لكان للوحدة الموجودة وحدة، وأيضا يكون الوحدات متشاركة في كونها وحدات ومتمايزة بخصوصيات هى وحدات، فيلزم التسلسل، فإذا كانت إعتبارية فالكثرة المتألّفة منها كذلك.

وقيل: وجودية لكونها جزء من الواحد الموجود، ولأنها لوكانت عدمية لكانت عدم الكثرة التى هى مجموع الوحدات العدمية، فيكون النقيضان عدميين، وأنه محال. فإذا كانت وجودية فكذا الكثرة المتألّفة منها.

وأجيب: بأن كونها جزء من الموجود ممنوع، وكذا كونهما نقيضين وعدم كونهما عدميين.

ثم انهما قد يجتمعان من جهتين، فجهة الوحدة، ان لم يقوم، جهة الكثرة ولم يعرض لها. فالوحدة عرضية، وان عرضت كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع، أو بالعكس. وان قومت فوحدة جنسية أو فصلية أو نوعية. وقد يتغايران معروضا فموضوع مجرد عدم الإنقسام، لا غير وحدة، والاّ فنقطة إن كان وضع، والاّ فمفارق، إن لم يقبل القسمة، والاّ فمقدار أو جسم بسيط أو مركب. ثم المقدار، ان تشابهت أجزائه، أو تتلاقى جزءا عند حد مشترك أو تلازم طرفاهما في الحركة[383] فهو الواحد بالاتصال، والاّ فبالاجتماع. وأيضا الواحد تام، ان حصل له جميع ما يمكن له، والاّ فغير تام. [32ظ] والتام إما طبيعى أو وضعى أو صناعى. ثم الإتحاد بالنوع يسمى مماثلة، وبالجنس مجانسة، وبالعرض مساواة[384] إن كان في الكم، ومشابهةً إن كان في الكيف، ومناسبةً إن كان في المضاف، ومشاكلةً إن كان في الشكل، وموازاةً إن كان في الوضع، ومطابقةً إن كان في الأطراف. وبعض هذه الأقسام[385] أولى بالوحدة فمقوليتها بالتشكيك، وكذا الكثرة. إذ الوحدة هى المقوم للعدد، لاغير. والعدد تكرّرها اما بمرّة، وهى أوّل مراتب العدد، ثم بتزايد كل واحد يحصل أنواع مختلفة الحقائق واللوازم،[386] لا إلى نهاية. فهذه أنواع إعتبارية يحكم بها العقل على الحقائق الحاصلة في العقل. والوحدة تعرض لذاتها ومقابلها، ولا يتسلسل لإنقطاع الإعتبار. وقد

[382] من صاحبه ... في تفسير الآخر: في الهامش.
[383] أو تتلاقى ... في الحركة: في الهامش.
[384] مساواة: في الهامش.
[385] الاقسام: فوق السطر.
[386] واللوازم: في الهامش.

يعرض لها ولمقابلها[387] شركة، فيتخصص كل منهما بمعروضهما، ويضاف كل منهما إلى معروضهما بإعتبارين هما استنادهما إليه، وحلولهما فيه وإلى ما يقابلهما بثالث هو الوحدة أو الكثرة.

واعلم ان الإتحاد بهو هو ممكن لما مر، والحقيقي محال، لأن الإختلاف بين الماهيتين والهويتين لكونهما ذاتيا لايزول، ولان المتحدين ان بقيا كانا إثنين، والاّ كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر أو فناء لهما وحدوث ثالث.

وردّ الأول بأنه أخفى من الدعوى، والثانى يمنع كون الباقيين إثنين بعد فرض الإتحاد. ولذلك قرر الدليل بأنهما ان بقيا موجودين فهما بعدُ إثنان، والاّ لم يتحدا، بل عدما، وبقى ثالث أو عدم أحدهما وبقى الآخر.

وردّ بجواز بقائهما مع الاتحاد في الوجود والتعين. [33و] ودفع بأنه إما أحد الوجودين أو ثالث وكذا التعين. وأجيب بأنه نفس الوجودين صارا واحدا. وفيه ان الإثنين ذهنا لا خارجا هو الهو هو، والإثنين خارجا لا يتحد. وجودا، لان وحدته وتعدده تابعان لمحلة لما مرّ. ومنهم من زعم ضعف الأدلة وادعى ضرورية الدعوى وكون الأدلة تنبيهات.

البحث الثامن في خواص الكثرة:

منها التغاير، والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما، فالصفة ليست غير الموصوف كما انها ليست عينه. وكذا الجزء مع الكل، ثم الانفكاك من جانبين، والاّ يوجد الانفكاك من جانب الجزء والموصوف. واورد عليه الصانع مع العالم.

وأجيب بأن المراد الانفكاك تعقلا، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع. واما من حيث أنه معلول فمن المضاف.

واورد عليهم المضافان. فأجابوا بانهما غير موجودين.

---

[387] ولمقابلها: في الهامش.

وعند البعض يكفى الانفكاك من جانب، فعدم الغيرية بإمتناع الإنفكاك من الجانبين، فصفات القديم منها دون الحادث. ولما لم يطرد ذلك في الواحد من العشرة ارتكبوا امتناعه بدونها باعتبار إضافة إليها فورد عليهم سائر الإضافات.[388]

وعند الجمهور الغيران[389] الإثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر. فالغيرية نقيض ''الهُوَ هو'' فلا يتصور لا هو ولا غيره أصلا. وربما يعتذر بأنه اصطلاح، وبأن المراد لا هو مفهوما ولا غيره هوية، كما في الحمل. لكنه لا يُعذر، لان قصدهم ابطالَ خلافه يُشعر بالدعوى، ولأن الكلام فيما لا يصح فيه الحمل. وإنما قصدوا بهذا الاصطلاح نفى قدم غير الله، وان لزمهم تعدد القدماء.

ومنها التماثل، أى الأشتراك في الصفات النفسية، ويلزمه الإشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع، [33ظ] وسدّ كل مسدّ الآخرَ. وليس له بد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز. ومن اشترط التساوى اراد التساوى في جهة التماثل لا مطلقا. وقد يشترط التغاير فلذلك اختلف في الصفات. ويمتنع اجتماع المثلين، والا فات تماثلهما، لان تمايز الأعراض بمحالّها. وردّ بالمنع، وعورض بالاشتداد. وأجيب بانه تعاقب أنواع متخالفة لا متثالة.

ومنها التضاد أى كون المعنيين لذاتهما[390] ممتنعى الاجتماع في محل واحد فيخرج غير[391] العرضين، وما يمكن اجتماعهما لذاتيهما وما يستحيل لعارض.

البحث التاسع:

قالت الفلاسفة كل إثنين فهما غيرانِ، فإن اشتركا في تمام الماهية فمثلان، والا فمتخالفان متقابلان، ان امتنع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة، وهما إن كانا وجوديين، فإن كان تعقل كل بالقياس إلى الآخر فمتضايفان، والا فمتضادان، وإن كان أحدهما عدميا فإن اعتبر محل قابل[392] للوجودى بحيث شخصه أو نوعه أو

---

[388] وعند البعض ... سائر الإضافات: في الهامش.
[389] الغيران: فوق السطر.
[390] لذاتهما: فوق السطر.
[391] فيخرج غير: في الهامش.
[392] اعتبر محل قابل: في الهامش.

جنسه القريب أو البعيد فملكة وعدم، والاّ فايجاب وسلب. وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف، ويسمى بالحقيقى، والأول بالمشهورين وفي العدم والملكة الاستعداد في ذلك الوقت ويخص بإسم المشهورين والحقيقى من التضاد اخص من مقابلة ومن العدم والملكة اثم. ومن حكم التقابل انه اعم من التضايف بإعتبار المعروض، واخص بإعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه بالإعتبارين.[393] ومقولية التقابل عليها بالتشكيك، واشدّها فيه السلب والايجاب. إذ بإعتباره يمتنع الإجتماع في البواقى، لا التضاد بإعتبار غاية الخلاف. إذ لا غاية فوق التناهى الذاتى، ومن حكم الإيجاب والسلب ان مرجعهما إلى القول والعقد. إذ السلوب اعتبارات لها عبارات، لا ذوات. وانهما عند النقل إلى الحكم يقتسمان الصدق والكذب. والبواقى قد يكذب لعدم الموضوع أو خلوّه،[394] ويقال له في الحكم[395] التناقض. وشرط تحققه في القضايا ثمانية، وبشرط تاسع في المحصورة، وهو الاختلاف في السور، وبشرط عاشر في الموجهات، وهو اختلاف الجهة. ومن حكم التضاد ان الموضوع قد لا يخلو عن أحد الضدين بعينه، أو لا بعينه. وقد يخلو، اما لاتصافه بوسط يعبّر عنه بإسم محصّل، أو بسلب الطرفين، [34و] أو بدون ذلك. والحقيقى منه لايكون الاّ بين نوعين أخيرين من جنس واحد، لا بين جنسين، أو نوعين من جنسين، أو أنواع من جنس، أو من جنسين.[396] وعولوا في ذلك على الإستقراء، وفيه نظر. والمشهورين منه قد يكون بين جنسين أو نوعين من جنسين أو أنواع من جنس أو من جنسين.

البحث العاشر:

واعلم ان تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات لوجهين: أحدهما تغايرهما موضوعا. وثانيهما تقوم الكثرة بالوحدة، بل لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية. وردّ الأول بأن الموضوع يجوز ان لا يتحد بالشخص. والثانى بأن التقوم في معروضهما، لا فيهما. ولا يلزم منه جواز اجتماع العارضين. ولو سلم، فبحسب الوجود، دون الصدق. والحق ان مفهوميهما متقابلان بالايجاب والسلب، ونفى التقابل إنما هو[397] بين العدد وما منه العدد.

---

[393] وقد يشترط في التضاد ... بالإعتبارين: في الهامش.
[394] إذ بإعتباره يمتنع الإجماع ... أو خلوّه: في الهامش.
[395] في الحكم: فوق السطر.
[396] أو من جنسين: في الهامش.
[397] إنما هو: فوق السطر.

المقصد الرابع في العلية والمعلولية

وهما المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف، وربما يجتمعان بإعتبارين، وفيه مباحث:

البحث الأول [في العلة]:

العلة ما يحتاج إليه الشيء ماهية، وهى العلة الداخلية، أو علة الماهية،[398] أو وجودا، وهى العلة الخارجية، أو علة الوجود. **والأول** إن كان وجوب الشيء معها بالفعل فصورية، أو بالقوة فمادية. **والثانى** إن كان الشيء بها ففاعلية أولها فغائية. واما الشروط [34ظ] والآلات فمن تتمة الفاعل. وقد يجعل الشرائط من تتمة المادة. ومنها ارتفاع الموانع ولا مانع عقلا من كون العدمى موقوفا عليه. وقد يتكلف بجعله كاشفا عن أمر وجودى، وليس عدم الحادث من مباديه الاّ بالعرض. ثم جميع ما يحتاج إليه الشيء يسمى علة تامة. ويمكن أن يكون[399] هى الفاعل وحده أو مع الغاية، كالبسيط الموجب للبسيط أو المحدث له أو مع البواقى كما في المركبات. وكل من الأربع ينقسم إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية، وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة، وإلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة ومختصة، وإلى ما بالذات وما بالعرض.[400] ولا يتصور تقدم العلة التامة، إذ منهما نفس المعلول. اللهم الا ان تطلق على الفاعل المستجمع للشرائط. ويؤيّده ان المتبادر من العلة الفاعل وحده وتمامها باستجماعه الشرائط، أو بعدم الحاجة إليها، ولهذا عرفت العلة بما يصدر عنه أمر استقلالا أو انضماما.

البحث الثانى [في المعلول]:

يجب المعلول عند تمام الفاعل لامتناع الترجح بلا مرجح، وبالعكس لكون الإحتياج من لوازم الإمكان، فتقدمه لايكون الا بالذات، واستناد الحادث إلى القديم لا يكون الا بشرط حادث، كتعلق الإرادة عندنا، والحركات

---

[398] أو علة الماهية: في الهامش.

[399] يكون: فوق السطر.

[400] وكل من الأربع ... وما بالعرض: في الهامش.

والأوضاع عند الفلاسفة. فكما يتفرع وجود المعلول وجود العلة كذلك تفرع عدم المعلول عدم العلة، ولو ببعض الشروط. وهذا التفرع أعم من التأثير فيوجد بدونه. فالفاعل يلزمه أحد طرفى[401] الممكن بحيث يوجد بوجوده ويعدم بعدمه، ان سابقا فسابق، وان لاحقا فلاحق، وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه.[402] وبقاء المعلول بدون العلة إنما يتصور في المعدات، كالبناء بعد البنّاء، [35و] لا في المؤثرات. فانها كما يفيد الوجود ويفيد البقاء. وزوال المعلول بزوال الشرط لا يفيد كون علة البقاء، غير علة التأثير.

البحث الثالث في حكمين لوحدة الفاعل:

الحكم الأول:[403] وحدةُ المعلول بالشخص يوجب وحدةَ الفاعل، خلافا لبعض المعتزلة، ولا عكسَ للفلاسفة المانعين صدورَ الكثرة عن الواحد الحقيقى. واما الوحدة النوعية فعدم العكس فيها اتفاقى، إذ الواحد بالنوع يجوزان يكون له علل على التوزيع، واما تعدد علل واحد معين بدلاً فلم يقم عليه برهان.[404]

الأول: فلان علّيةَ كلٍ يفيد الحاجة وعلّيةَ الآخَر يفيد الغِنى، ولأن الحاجة إلى كل منهما يفيد كونَه جزءَ علّةٍ، وإلى واحد منهما يفيد علية التامة. وتمسك المخالف بأن جذبَ أحدٍ ما يدفعُه الآخَر في حالةٍ واحدةٍ مستندةٌ إلى كل منهما. قلنا بل إلى الكل، بل إلى الواجب.

وأما الثانى: فلأن الإمتناع مبنى على نفى القادر المختار وأن الوحدة الحقيقية على ما أرادوه غير ممكن عند المثبتين للصفات. على أنّ الأصل هو الإمكان، ولم يَذُدْ عنه قائم البرهان، وما أوردوه من الحجتين فمندفعتان.

أحديهما: ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك، فهذا آية كون الفاعل مركبا. وأيضا[405] دخولُ شيءٍ منهما يستلزم التركب، وخلافُه يستلزم التسلسلَ ضرورةَ أنّ العارض معلولٌ.

---

[401] أحد طرفى: في الهامش.
[402] وافتقار ... طرفيه: في الهامش.
[403] في حكمين لوحدة الفاعل الحكم الأول: في الهامش.
[404] واما الوحدة ... برهان: في الهامش.
[405] فهذا آية كون الفاعل مركبا وأيضا: في الهامش.

ورُدَّ بأنها أمر اعتبارىّ وأن التغاير خارجا ممنوع، وذهنا لا يمنع كونهما نفس الفاعل خارجا، وبأن تحققها ملزوم [35ظ] لما ذكر من المحالات، ولو عند صدور واحد. وربما يقال لو صح هذا لزم ان لا يصدر عن الواجب شيء أصلا لكون صدوره مغايرا له.

قيل: المصدرية كما يطلق على الإضافة يطلق على كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول. أعنى خصوصيته بحسبها يجب المعلول، وهى تتحد وتتعد وبحسب المعلول. وعند كون العلة علة لذاتها تكون عين العلة، والاّ فحالة عارضة لها فلا تتعدد، الا عند صدور الكثير.

قلنا: هذه تحكمات لا يورث الحسبان، فضلا عن إفادة البرهان.

وقيل: المراد تكثر الحيثيات تكثر المعلول، وهذا ضرورى عند العقول.[406]

قلنا: هذا نقض لما ابرموه من[407] قاعدةٍ طالَما اتعبوا نُفوسَهم في تأسيسها من امتناع تعدد اثر البسيط، إذ لا مانع من تعدد الحيثيات في الواحد الحقيقى اتفاقا.

وثانيتها: أنه اذا صدر عنه "آ" فلو صدر عنه "ب" وهو ليس "آ" اجتمع النقيضان بخلاف ما إذا تعددت الجهة فان كلاّ يستند إلى جهة.

ورُدّ بان نقيض صدور "آ" عدم صدوره، لا صدور ما ليس "آ". والممتنع صدق النقيضين على شيء لا إجتماع ما يصدق عليه أحدهما مع ما يصدق عليه الآخر في محل. وربما يستدلون بان إختلاف الآثار على إختلاف المؤثرات مركوز في العقول. وردّ بأنه إنما يبتنى على امتناع تخلف المعلول عن العلة ويحقق الملزوم بدون لازمه.

ثم عورضت بوجوه:

الأول: اقتضاء الجسمية أمرين من التحيز وقبول الاعراض، أو قابليته لهما لا أقل. وردّ بمنع الوحدة فيها والوجودية فيهما.

---

406 عند العقول: تحت السطر.

407 لما ابرموه من: في الهامش.

[36و] **الثانى**: ان كل ما يصدر له ماهية ووجود. وردّ بعد تسليم تعددهما في الخارج ان الاثر الوجود أو الاتصاف به.

الثالث: ان المركز مبدأ لمحاذياته لنقط المحيط. وردّ بأنها إعتبارات.

الرابع: إمتناع صدور ما فوق سلسلة واحدة. وردّ بأن في الدرجة الثانية جهات، كتعقل ذاته. ومبدأه[408] وجه الوجود والماهية ونحوها[409] ثم تزيد بزيادة البعد فلا ينحصر السلاسل.

فان قلت: ففي المبدإ الأول أيضا مثل هذه الجهات.

قلت: هناك اعتبار محض لتقدمه على الغير، وأيضا يلزم الدور. والحق أن تأثير الموجب لا يمكن بدون خصوصية ذاته بالاثر. ثم إذا كان واحدا حقيقيا لا يكون تلك الا ذاته، فالأثران المتخالفان يقتضيان خصوصيتين متنافيتين، وكونهما ذات المؤثر فلا يمكن أصلا. ولا منجاة عن هذا المضيق إلاّ بإثبات الإختيار للفاعل، أو إثبات تعدد الجهات بكثرة الصفات.[410]

الحكم الثانى: أن الواحد من حيث أنه واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا، عند الفلاسفة، لوجهين: **أحدهما**: أنهما اثران فلا يصدران. **وثانيهما**: ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالإمكان. والجواب منع إمتناع[411] صدور الاثرين عن الواحد الحقيقى كما مر. ومنع كون الإمكان هو الخاص المنافى للوجوب، ولو سلم فيجتمعان من جهتين.

البحث الرابع:

[408] مبدائه: في الأصل.
[409] كتعقل ذاته ... ونحوها: في الهامش.
[410] والحق أن تأثير الموجب ... بكثرة الصفات: في الهامش.
[411] إمتناع: فوق السطر.

يستحيل تراقى معروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، إما دورا ان[412] تناهت المعروضات، أو تسلسلا ان لم تتناه.

أما الأول فلاستحالة تقدم الشيء على نفسه، ولو ذاتًا ضرورةً. وربما يُنَبَّه عليه بلزوم اجتماع النقيضين في رتبة التقدم. واعترض بأن الإحتياج ينتهى في العلة القريبة، والاّ لزم التخلف فلا يكون البعيدة محتاجا إليها فضلا عن التقدم وبأن الماهية عليه لِما هو علّة للوجود.

والجواب ان المنتهى التأثير لا الحاجة، وان كون الماهية علة لما ذكر. وان سلّم عدم استحالته فليس مما نحن فيه.

[36ظ] **وأما الثانى** فلوجوه:

الأول: أنه لو وجدت السلسلة المركبة من معلولات تستند إلى[413] عللٍ غير منقطعةٍ لكانت جميعُها بحيث لايشذ عنها بشيء، ولا يدخل فيها الغير مجتمعة[414] ممكنة، وفاعلُها المستقلّ ليس نفسها ولا جزئا منها لإمتناع علّية الشيء لنفسه وعلله، بل خارجا واجبا يوجد وحده[415] واحدًا منها فينقطع السلسلة، وأنه خلاف المفروض.

ويرد عليه ان المؤثر في الكل التفصيلى نفسه، بمعنى تأثير البعض في البعض، لا الكل في الكل، فلا يلزم التقدم المحال، لأن ذلك فيما إذا كان الكل بالأسر عللا ومعلولات أيضا كذلك. واما إذا كان الكل عللا متصاعدة ومعلولات متنازلة فلا يلزم المحال فاحفظه، فانه نفيس جدا.[416]

الثانى: ويسمى برهان التطبيق، ننقص من الطرف المتناهى للسلسلة واحدا فيحصل جملتان فنطبق بينهما فان تطابقتا بالتمام لزم تساوى الكل والجزء، والاّ لزم انقطاع الناقصة وتناهى التامة الزائدة عليها بواحد. ونوقض

[412] إما دورا ان: في الهامش.
[413] معلولات تستند إلى: في الهامش.
[414] جميعها ... مجتمعة: في الهامش.
[415] وحدَه: فوق السطر.
[416] ويرد عليه ان المؤثر ... فانه نفيس جدا: في الهامش.

اجمالا[417] بسلسلة الاعداد عند الكل، وبمعلومات الله تعالى عندنا، وبالحركات الفلكية عند الفلاسفة وتفصيلا بجواز تطابق الناقصة والزائدة مع لا تناهيهما، مثل تضعيف الواحد مرارا غير متناهية، وتضعيف الإثنين كذلك. ومقدورات الله تعالى الناقصة من معلوماته مع لا تناهيهما ودورات زحل مع دورات القمر.

والجواب: على أصلنا تخصيص الحكم بما دخل تحت الوجود، سواء كانت مجتمعة، كسلسلة المؤثرات أو لا، كسلسلة المعدّات، فلا يرد ما هى من[418] الاعتبارات العقلية، كمراتب الأعداد، وما يكون عدم تناهيها بمعنى عدم الوقوف في حد، كمعلومات الله تعالى ومقدوراته. وعلى اصل الفلاسفة بتخصصه بالموجود بالفعل ترتب طبعا أو وضعا، إذ يمتنع التطبيق فما عداه. وذلك[419] لان التطبيق إما في نفس الأمر، فذلك غير ممكن، أو في الخيال فذلك غير مقدور في زمان متناه، أو في العقل، فإن كان تفصيلا فلا يمكن أيضا، وإن كان إجمالا [37و] فذلك ممكن في الأمور المرتبة، دون غير المرتبة. ثم ان الفلاسفة بعد اشتراطهم الترتب اشترطوا الإجتماع في الوجود فجوزوا النفوس الغير المتناهية لعدم الإجتماع. والحق ان التطبيق يمكن فيها ترتب الأزمان الواقعة فيها، وإن لم يجتمع في الوجود، ولا أقل من ترتب اعدادها في اللوح أو العقل.[420]

الثالث: وهو البرهان الحدسى، ما بين المعلول المعين وكل علة من العلل متناه، لأنه محصور بين حاصرين، والكل لا يزيد عليه الا بواحد، فيكون متناهيا. قالوا وكون كل علة مسبوقة بعلة، وإن كانت[421] مانعة عن تصور الانحصار، لكن الحدس يحكم بان هناك واحدة من العلل، وان لم يتعين عند العقل. ونبّهوا على ذلك بأنه إذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ، الاّ بجزء يحكم الحدس.

الرابع: برهان التضايف، وهو ان التضايف بين العلية والمعلولية يقتضى ان يوجد علة محضة كوجود معلول محض، فينقطع السلسلة قطعا. ويقرب منه ما قيل: نعزل المعلول المحض ونجعل كلاّ من الآحاد متعددا

---

[417] اجمالا: فوق السطر.
[418] ما هى من: فوق السطر.
[419] وذلك: في الهامش.
[420] ثم ان الفلاسفة ... أو العقل: في الهامش.
[421] وإن كانت: في الهامش.

بإعتبار وصفى العلية والمعلولية، ثم نطبق بين سلسلتى العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة المعلول فيتناهيان.[422]

الخامس: ان كل فرد من السلسلة يصدق عليها انه يعقب جملة غير متناهية لا يكون هو منها ولا ينفك هذه الصفة عنه أصلا، إذ بعد اعتبار فرد آخر يعقب الفرد السابق، لو زالت تلك الصفة عنه يلزم التناهى. فعند اعتبار مجموع الأفراد بحيث لا يشذّ عنها فرد من السلسلة يثبت الصفة المذكورة على كل منها، فحينئذ يوجد جملة غير متناهية بدون كل فرد منها. فيلزم وجود الكل بدون شيء من الأجزاء وانه محال قطعا.

السادس: كل عدد معين ذو طرفين أحدهما واحد ليس دونه واحد، والآخَر واحد ليس فوقه واحد، إذ لو لا الطرف الآخَر لم يحصل نوع متميّز عما تقدمه من النوع، وكل محصور بين طرفين فهو متناه. فحينئذ السلسلة الغير المتناهية [37ظ] هى آحاد مجتمعة يصدق عليها مرتبة من مراتب الأعداد. فإذا زيد عليها واحد أو نقص عنها واحد، ولو في وسط السلسلة يحصل نوع من العدد، إما زائد على عدد[423] السلسلة، أو ناقص عنه، فيكون عددا معينا. وقد مر انه كل عدد له طرفان والمحصور بينهما متناه.

السابع: تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج، والاّ ففرد، وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده، وبالعكس فيتناهى. ورُدّ بأن عدم الإنقسام قد يكون لعدم التناهى.

الثامن: عدّة ألوف السلسلة أقل من عدة آحادها ضرورة، فيشتمل الآحاد على جملة بقدر عدة الألوف، وأخرى بقدر الزائد والأُولى. إن كانت من الجانب المتناهى تناهى عدة الألوف لانحصاره بين نهاية السلسلة ونهاية القدر الزائد، فيتناهى السلسلة، لتألّفها من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد، وإن كانت من الجانب الغير المتناهى وقعت الثانية بين القدر الزائد والجانب المتناهى، فيكون متناهيا، فيتناهى عدة الألوف أيضا، فتناهى السلسلة ايضا ضرورة. ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوى والتفاوت، ومنع لزوم انقطاع الأقل في غير المتناهى.

البحث الخامس [في القوى الجسمانية]:

---

[422] ويقرب منه ما قيل ... فيتناهيان: في الهامش.

[423] عدد: فوق السطر.

قالت الفلاسفة: القوى الجسمانية يشترط في تأثيرها الوضع، ويلزم تناهى فعلها بحسب الشدة، وهو ظاهر، والمدة والعدة، لان اختلاف القسرى بالقابل والطبيعى بالفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة، وتساويهما [38و] في القبول فإذا تحركا مع اتحاد، والمبدأ يتفاوت الجانب الآخَر، ويلزم التناهى، ولا ينتقض بحركات الأفلاك، لأنها تستند إلى ارادات من نفوسها المجردة. والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة يقدر الحجم. فالحق[424] عندنا أنه ليس للقوى الجسمانية تأثير، بل بمحض خلق الله تعالى فلا يشترط فيها الوضع، ولا يمتنع أيضا دوامها. ثم ان الأشخاص المادية ليست علة ذاتية لآخر مثلها، والاّ لم يتناه الأشخاص، ولاستغنائه عنه بغيره لان بعضها ليس أولى بالعلية من آخر، ولعدم تقدمه، ولا بد منه في التقدم، ولان الشخصين متكافئان في عدم الأولوية، وأحدهما ليس أولى بالعلية، ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

والجواب منع استوائها في الماهية. ولئن سلّم فلا يمنع تقدم البعض وبقائه بدون الآخر. والفعل من النفس الحيوانية يفتقر إلى مباد هى تصور جزئى لملايم أو منافر ليتخصّص به الفعل. ثم شوق ينبعث منه اما نحوَ جذبٍ أو دفعٍ، ثم ارادة أو كراهة ترجح أحد الطرفين، ثم حركة من العضلات. وما قيل يكفى في الحركة الارادة الكلية مدفوع بانه يتبعها[425] تخيلات جزئية تنبعث عنها ارادات جزئية متعلقة بحدود المسافة تستمر باستمرارها.[426] إذ لولا ها لانقطعت ويكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة أخرى هى معدة لحركة أخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة إلى ان تنتهى.

البحث السادس:

قالت الفلاسفة:[427] المادة للصورة [38ظ] محل وقابل وحامل. والصورة لها امّا فاعل أو جزء فاعل، وقبوله ذاتى مستمر أبدا. وإنما يتفاوت قربا وبعدا باستعدادات يكتسبها من الأمور الحالة فيه. وهذا الحالّ لا يكون الاّ واحدا، اما استقلالا فظاهر، واما اجتماعا فلأن المقوم حينئذ المجموع، وهو واحد، ويتعدد في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية.

[424] والجواب ... فالحق: في الهامش.
[425] يتبعها: في الهامش.
[426] تستمر باستمرارها: في الهامش.
[427] قالت الفلاسفة: في الهامش.

وقد يطلق الصورة لكل هيئة في قابل وحدانيّ بالذات، أو بالاعتبار، والمادة لمحلها. ويسمى الموضوع،[428] كالبياض والجسم. ويشبه أن يكون مثل السيف، والسرير من هذا القبيل، إذ الصانع لم يحدث فيه الاّ هيئة. وامّا الغاية فهى علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وبإنيتها معلول له، بل لمعلوله. وحاصله أنها بالوجود الذهنى علة، وبالوجود العينى معلول، ولهذا قالوا: أوّل الفكر آخِر العمل، وهى ثابتة لكل مختار. فالقوة الحيوانية المحركة غايتُها الوصول إلى المنتهى، سواء كان غايةً للقوة الشوقية أيضا، فلا تكون الحركة باطلة أصلا،[429] أو لا، كلقاء الصديق بعد الوصول إلى المنتهى. فان لم تحصل بعد الوصول فالحركة باطلة، وان حصلت فالمبدأ ان كان هو التفكر، فهو الخير المعلوم أو المظنون، وان كان هو التخيل وحده فهو الجزاف أو مع طبيعة أو مزاج فهو الضرورى، أو الطبيعى، أو مع خلق وملكة، فهو العادة.

وقد تطلق الغاية على ما ينتهى إليه الفعل وإن لم يكن معلولا ولا مقصودا، بل وان لم يكن للفاعل قصد وإختيار. [39و] وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات، وجعلوا من الغاية اتفاقية، وهى ما لا يكون تأدّى السبب إليه دائما، ولا اكثريا. وأما العلل المعدّة فمنها ما يأدّى إلى مثلٍ أو خلافٍ أو ضدٍّ. والإعداد امّا قريبٌ أو بعيدٌ، ومن العلل العرضية ما هو معدّ.

واعلم ان كثيرا من الأحكام السالفة للعلل إنما هى عند من جوز التأثير في الممكنات. واما عند من اسند الكل إلى الله تعالى ابتداء فليس معنى علّيتها الاّ جريان العادة بخلق الشيء عقيبه. وأيضا بعض تلك القواعد إنما هو[430] على رأى المثبتين للهيولى، والأمر ظاهر عند اللبيب، والتوفيق من القريب المجيب.

---

[428] ويسمى الموضوع: في الهامش.
[429] فلا تكون الحركة باطلة أصلا: في الهامش.
[430] إنما هو: فوق السطر.

المعلم الثالث في الأعراض

وفيه مقدمة[431] ومقاصد:

المقدمة في المابحث الكلية

ونذكرها في بحثين:[432]

المبحث الأول [في موجود قديم أو حادث]:

الموجود عندنا[433] إما قديم أو حادث. والقديم هو الله تعالى وصفاته. والحادث إما متحيز، بالذات وهو الجوهر، وإما حالّ فيه، وهو العرض. إذ لم يثبت وجود حادث يخلو عنهما، وان لم يتم دليل إمتناعه.[434]

قالت الفلاسفة: الموجود الخارجى إن كان وجوده لذاته فهو الواجب، وإلا فهو الممكن. والممكن إن استغنى عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض. والموضوع محلّ يُقوِّم ما حَلّ فيه، [39ظ] فهو اخص من المحل، كما ان العرض اخصّ من الحالّ. والحلول اخص من القيام من وجه، لان القيام[435] قد يكون بمعنى التبعية في التحيز، كما في الأعراض، وقد يكون بمعنى الإختصاص الناعت، كما في الصور. وأعم منه من وجه، لأن حصول الجوهر في المكان حلولٌ، وليس بقيام. وامّا القيام الذهنى فهو بمعنى العرضىّ، وماله إلى الحمل. وامّا القيامُ في الذهن فهو بمعنى الظرفية، والوجود الذهنى من لوازمه. والأجناس العالية[436] للأعراض بحكم الإستقراء تسعةٌ وأعْشَر الجوهرُ الموجوداتِ، إذ لا جنس للجواهر[437] فوقَه ولا بازائه. وقيل: أجناس الأعراض ثلاثة: الكم والكيف والنسبة. وزاد بعضهم رابعا، وهو الحركة. والقوم مضغوا السنتَهم في الحصر المذكور لابتنائه على مباحث صعبة، دون اثباتها خرط

---

[431] مقدمة: فوق السطر.
[432] ونذكرها في بحثين: في الهامش.
[433] عندنا: فوق السطر.
[434] وان لم يتم دليل إمتناعه: في الهامش.
[435] اخص من القيام من وجه لان القيام: في الهامش.
[436] العالية: في الهامش.
[437] للجواهر: فوق السطر.

القتاد.[438] منها كون كل منها جنسًا وما تحته أنواعًا، وان الموجود ليس جنسًا، وكذا العرض، وكذا النسبة. ومَن اراد البيان فقد ركب شَطَطا، ولا يرد النقض بالوحدة والنقطة والوجود وتوابعه فانها أنواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس. وامّا صفات الله تعالى فالفلاسفة لايثبتونها ونحن نجعلها ممكنا قديما،[439] والجوهر والعرض ممكنا حادثا.

المبحث الثانى [في قيام العرض بنفسه]:

لاخفاء في عدم قيام العرض بنفسه، والمجوِّز مكابر. وأما قيامه باكثر من موضوع فربما يشتبه ويُنبّه عليه بان الموضوع من جملة المشخصات ولايجوز اجتماع العلّيتن، وبانه يرتفع الامتياز بين شخصيه، وبان وجود الجسم في مكانين أقرب إلى الجواز منه، وإذ ليس فليس.

وزعم المخالف [40و] وقوعه في الإضافات المتماثلة. وردّ بأن هناك عرضين، وفي التأليف القائم بجوهرين، وهو عرض لكونه سببا لعسر الانفكاك،[440] وليس غير ما قام بآخرين لبقائه بدونهما. وردّ بالمنع لجواز أن يكون السبب ارادة الفاعل، ولجواز حدوث آخَر عند زواله. ولما كان وجود العرض وجوده في محله أو مشروطا به امتنع انتقاله عنه. وما يُشاهَد في الروايح فمن حدوث المثل استعدادًا أو عادةً. واحتجوا عليه بوجوه:

الأول:[441] ان الحيّز من لوازم الانتقال، والعرض ليس بمتحيز بالذات. وردّ بان اللازم في انتقاله المحل لا الحيز.[442]

والثانى: ان تشخصه ليس لماهيته، والا انحصرت في شخص، ولا لهويته لتأخرها عن التشخص،[443] ولا لما يحلّ فيه والا لدار، ولا لمنفصل لأنه لا يرجح، وأيضا يستغنى عن المحلّ فهو لمحلّه فلا ينتقل عنه. وردّ بأنه لمنفصل مختار.[444]

[438] دون اثباتها خرط القتاد: في الهامش.
[439] قديما: فوق السطر.
[440] وهو عرض لكونه سببا لعسر الانفكاك: في الهامش.
[441] بوجوه الأول: في الهامش.
[442] وردّ ... الحيز: في الهامش.
[443] ولا لهويته لتأخرها عن التشخص: في الهامش.
[444] وردّ بأنه لمنفصل مختار: في الهامش.

والثالث: أنه محتاج إلى محلّ معيّن فلا يفارقه، إذ لا وجود لغير المعين. وردّ بأنه المعين بتعين مّا.[445]

والرابع: أنه حال الانتقال، إما في المنتقل عنه أو إليه فاستقرار، أو في ثالث فيعود الكلام. وردّ بأنه في بعض منهما، وبالنقض بانتقال الجسم. ثم لما كان قيام العرض التبعية في التحيز وجب قيامه بالجسم، إما بلا وسَط أو به. وربما ينكر الوسط لعدم أولوثية بذلك. ومنهم مَن جوّز قيام العرض بالعرض بناء على كون القيام الاختصاص الناعت، كالحركة السريعة. والمانعون يدعون اعتبارية الصفة أو قيامها بالموصوف ابتداء. ومن فروع هذا المنع امتناع البقاء للأعراض، لأنه عرض، فلا يقوم بالعرض. وردّ بمنع المقدمتين، ولان زواله ممكن فلا يبقى،[446] اما بزوال شرط فيتسلسل، أو بطريان ضدّ فيدور، ولأنه ليس أولى من عكسه أو بفاعل والنفى لا يكون اثرا. [40ظ] وردّ بالقلب لجريانه في الفناء، وبالحلّ بان يشترط بأعراض متبادلة ينتهى إلى ما لا بدل له، وبان يكون الدور معا، وبجواز كون العدم الحادث اثرا. ولو سلم فليكن بمعنى لا يفعله، لا أنه يفعل عدمه. واما النقض بالجسم فمدفوع بأن الجسم يمكن ان يخلق فيه[447] غرض الفناء أو لا يخلق ما هو شرط البقاء، والعرض لا يصلح لذلك. قيل والحق بقاء عرض مّا سيّما الأعراض القائمة بالنفس. والقول ببقاء الجسم دون بقائها تحكّم، ولا نُحَكِّمُ فيه المشاورةَ، إذ الأمثال تُتراآى أمرًا مستمرًّا بالتوارد، كالماء المصبوب من الأُنبوب.

---

[445] وردّ بأنه المعين بتعين ما: في الهامش.

[446] ممكن فلا يبقى: في الهامش.

[447] ان يخلق فيه: في الهامش.

المقصد الأول في الكم

وفيه مباحث.

المبحث الأول في أحكامه الكلية:

منها أن من خواصّه قبول القسمة لذاته وَهْما بالفرض أو فعلاً بالفَكّ. ويتفرع عنها قبول المساواة واللا مساواة، والامام عكس، والإشتمال على العادّ فعلا أو وهما. وزعم الامام انه صالح لتعريفه دون المساواة، لانها اتفاق في الكم، فيدور. ودون قبول القسمة لاختصاصه بالمتصل، فلا ينعكس. ويجاب بان المساواة يُدرَك حسّا وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه. وما قيل: كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فمدفوع بان الكم المتصل لا يقبلها.

ومنها أن المنفصل من الكم ما لا يكون لأجزائه حدّ مشترك، وهو[448] العدد، والمتصل بخلافه. فان كان غير قارٍّ فزمان، والاّ فمقدار خطّ، ان قبل القسمة في جهة فقط، وسطح ان قبلها في جهتين فقط، [41و] وجسم تعليمى ان قبلها في الجهات. ويختص بامكان ان يؤخذ بشرط لا شيء، وان اشتركت في امكان الاخذ لابشرط شيء.

ومنها أن الكم منه ما هو ذاتى، ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد. ومنه ما هو عرضى، وهو المحل للذاتى أو الحال فيه أو في محلة أو المتعلق به، ولا تنافى بين الذاتى والعرضى. فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة، ولا بين كل قسمين من العرضى. فان الحركة يعرضها التجزّى لقيامها بالمتجزّى، والتفاوت قلّة وكثرة لانطباقها على المسافة، وسرعة وبُطْؤًا لانطباقها على الزمان. وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات المقدار.

[448] وهو: فوق السطر.

ومنها المقدار قد يؤخذ كميات صرفة، كالطول بمعنى الامتداد، والعرض بمعنى السطح، والعمق بمعنى الثخن. وقد يؤخذ[449] مع إضافة، ويسمى الطول والعرض والعمق بمعنى المفروض أوّلا أو ثانيا أو ثالثا. وقد يعتبر معه إضافة ثالثة، كَالْاَطْوَلِ بالاضافة إلى ما هو طويل. فالطول يطلق على الإمتداد الواحد مطلقا والإمتداد المفروض أوّلا، ولا طول الإمتدادين. وكذا العرض، يقال للسطح وللإمتداد المفروض ثانيا وللإمتداد الاقصر. وكذا العمق، يقال للإمتداد الثالث وللثخن، ويخص بالنازل منه ويقابله السَّمْكُ. وقد يقال الطول للإمتداد من المركز إلى المحيط، ومن رأس الإنسان إلى قدمه، ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها، والعرض من يمين الإنسان، وذوات الأربع إلى شمالها، والعمق من صدر الإنسان إلى ظهره، ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض.

المبحث الثاني في المنفصل والمتصل من الكم:[450]

[41ظ] **أما المنفصل** فينحصر في العدد. لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات، ولا معنى للعدد سوى ذلك. وغيره إنما يكون منفصلا لكونه معروضا له، كالقول، فإنه كم منفصل بالعرض. وهو عدمي عندنا لوجهين:

أحدهما أن الوحدة عدمية لما مر، وكذا ما يتركب منها. وربما يستدل على عدمية الوحدة بأنها لا تقوم بالتمام[451] بكل جزء من الواحد المنقسم، والاّ لزم قيام الواحد الشخصي بالكثير، فيكون قيامها، لا بالتمام، فتنقسم، وانه محال. فكذا وجوديتها الملزومة له. ويرد عليه انه يجوز ان يكون حلولها سَرَيانيا، فيقوم بالمجموع.

وثانيهما أن الكثرة، ان قامت بالكثير من حيث هو كثير يلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير، وان قامت به من حيث عرض له أمر صار به واحد انتقل الكلام إليه، فيتسلسل. قيل: الوحدة مشاهَدةٌ، إن أُريد بها[452] نفسُ الاتصال والاجتماع، فتكون موجودة، فكذا العدد المركب منها. وان اريد بها ما يلزمهما من عدم الانقسام تكون اعتبارية، فكذا

---

[449] كميات صرفة ... وقد يؤخذ: في الهامش.
[450] في المنفصل والمتصل من الكم: في الهامش.
[451] بالتمام: فوق السطر.
[452] مشاهدة إن اريد بها: في الهامش.

الكثرة. والحق هو الثانى. على أن المشاهَد هو المتصل، لا وصفاه، وشهادة الحسّ باتصاف الجسم بهما لا يدل عل مشاهدتهما. ومن قال ان العدد له وجود في الأشياء وفي النفس، فلعلّة اراد اتصافَها به، فلا يفيد وجودَه.

وأما المتصل، اعنى المقدار، فالمتكلمون انكروه وقالوا: المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة، أو أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات. ورُدّ الأول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه، وبتوقف السطح على برهان تناهى الأبعاد والخطّ في الكرة على الحركة، أو على قطعها. [42و] والثانى بكونها ذوات أوضاع.

وأجيب بأن المتبدّل أوضاع الجواهر، والمتوقفَ على الغير كونُها على حاله مخصوصة، والإشارةُ إليها أنفسِها.

المبحث الثالث في الزمان:

انكره المتكلمون لوجوه:

الأول: انه لو وُجد لتقدّم بعض أجزائه بالضرورة، وليس الاّ بالزمان، فيتسلسل. ورُدّ بانه بالذات، وقد اثبتّموه.

الثانى: لا وجود للماضى والمستقبل، فالحاضرُ ان وجد فإما ان ينقسم، فيلزم اجتماع أجزاء الزمان، وانه محال للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الآن، أو لا ينقسم، فيلزم تتالى الآنات ويلزم منه الجزء الذى لا يتجزى.

والجواب انه ان اراد عدم وجودهما في الحال فمسلم، لكن الكلام في وجودهما مطلقا، وان اراد عدم وجودهما مطلقا فمسلم[453] إذ لا يلزم من كذب الاخص كذب الأعم، وكذا لا يلزم من عدم وجود الأزمنة عدم الزمان مطلقا لما ذكر بعينه.

فان قيل: يلزم، إذا انحصر العام في أمور لا وجود لها.

---

[453] في الاصل: فمم.

قلنا لانسلّم الانحصار لجواز موجود خارج عن احاطة الزمان كالزمان، ومنه الماضى والمستقبل. ونقض الدليل بالحركة مع وجودها اتفاقا.[454]

والجواب ان الموجود منها الحصولُ في الوسط، وهو مستمر من المبدأ إلى المنتهى، غير منطبقة على المسافة، فلا يلزم من عدم انقسامه عدم انقسامها. ولا يمكن مثلُه في الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الآن. واورد عليه ان الزمان هو الآن السيّال، فلا يلزم اجتماع أجزائه في الحال لسيلانه،[455] ولكونه حدا مشتركا ليس جزءا ثالثا، ولكون الزمان كمّا متصلا لا يمكن فيه فرض الآنين متعاقبا فلا يلزم من عدم انقسامه الجزءُ، ولا فرق بينه وبين الحركة.

والحق [42ظ] ان الحركة حاصلة من استمرار الحصول في الوسط، والزمانَ مقدار الحركة، ولا مقدار للامر الذى لاجزءَ له، فلا يحصل امتداده من سيلان الآن، بل لكونه مقدارا للامر الممتدّ، وإنما انقسامُه إلى الآن بواسطة انقسام الحركة إلى الغير المنقسم، فالفرق بينهما واضح.

الثالث: لو وجد الزمان لامتنع عدمُه بعده لاقتضائه الزمان، فيكون واجبا مع تركبه وتقضّيه. وردّ بان عدمه في طرف الماضى المنقطع به الزمان. ولو سلّم فاللازم الدوام، لا الوجوب.

واثبته الفلاسفة بوجهين:

الأول: انا إذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقين في الانقطاع فان توافقنا في الابتداء والسرعة ايضا قطعنا معا، والاّ قطعت اقلّ. فبين طرفي الحركتين امكان يسع قطع حركتين مختلفتين سرعةً وبطؤًا في مسافتين مختلفتين طولا وقصرا. فذلك الامكان المغاير لكل من المسافتين والحركتين والمتحركين هو المعنىّ بالزمان.

فان قيل: ما ذكرته من المعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان، فيدور.

قلنا: ممنوع، فان المنكرين قاطعون بهذه المعانى.

---

[454] اتفاقا: في الهامش.

[455] واورد عليه ... لسيلانه: في الهامش.

الثاني: تقدم الاب على الابن ضروري، وليس هو وجود الأب، ولا مع عدم الإبن، لأنه قد يكون لاحقا. فلا بد من الانتهاء إلى أمر لا يصير قبله بعدٌ، ولا بعده قبلٌ، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية يتصف بها الأعدام. فان ما بين اليوم وأول السنة أو الشهر متفاوت، وعدم الحادث متقدم. [43و] فزعموا ان المقصود التشبيه، والاّ فوجود امتداد يتصف بالمضى والإستقبال ضروري، حتى في أذهان العامة. الا يرى انهم يقسمونه إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام، وإنما الخفاء في حقيقته. فزعمت الأشاعرة انه متحدد معلوم يقدّر به متحدد موهوم. ولا يخفى ان هذا قاصر عن التحديد، ومخالف لما اختاروه من كونه أمرا وهميا.[456] وذهب أرسطو واشياعه إلى انه مقدار حركة الفلك الأعظم، لأنه لتفاوته كم، ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية متصل، ولتقدر المتجددات به مقدار،[457] ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة، ولامتناع انقطاعه مقدار لحركة مستديرة، ولتقدر جميع الحركات به مقدار لأسرعها الذى هو الحركة اليومية، ليكون اقصر المقادير، ويصلح للتقدير.

وردّ بأنه مبنى على اصولهم الفاسدة وعلى كون قبوله التفاوت لذاته. ثم عورض بوجوه:

الأول: صحة نسبة الثابتات أيضا[458] إليه من الأفلاك والمجردات، حتى الواجب تعالى، لاتصافها بالكون في الأمس واليوم والغد.

الثاني: ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت، فمقداره لا يكون متغيرا، وبمعنى القطع، وهي فمقداره لا يكون موجودا.

الثالث: ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهى الاستحالة، ويمكن تصور الزمان مع تقدير عدم الأفلاك.

[456] ومخالف ... وهميا: في الهامش.
[457] ولتقدر المتجددات به مقدار: في الهامش.
[458] أيضا: فوق السطر.

وأجيب **عن الأول**: بان نسبة غير المتغير إلى الزمان بالمعية، دون الظرفية، فنسبة المتغير إلى مثله هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى مثله هو السرمد [43ظ] ولاشبهة في مغايرة هذه النسب. والاصطلاح ليس فيه تشاحّ فلا يُهَوّلنّك انكار المكابِرِين عليها.

وعن الثانى: بأنه لا يلزم من إمتناع إجتماع غير القار إمتناع وجوده، وفيه نظر. لأن الممتد الخيالى ربما يرتسم من استمرار أمر موجود، كما في الحركة.[459] وربما يرتسم تصوّر ممتد مثله وجعله مقدارا له، كما في الزمان. والفرق بينهما واضح، فلا يلزم من وجود الأول وجود الثانى.

وعن الثالث: بان مبناه على حكم الوهم. وذهب بعض من القدماء إلى انه جوهر مستقل، بل قيل واجب، ممتنع العدم سابقا ولاحقا. وردّ بأنه لا ينافى الإمكان في الجملة. وقيل: ممكن، وإليه ذهب أفلاطون وأتباعه. وعوّلوا على الضرورة حيث ادعوا القطع بوجوده وإن لم يكن جسم، ولا حركة. وأنت خبير بأن التمسك بالضرورة في مثل هذا الخطب العظيم من غاية الحيرة، وما ذكره من الدعوى من تسليط حكم الوهم.

المبحث الرابع في المكان:

لاخفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه وإليه، ويسكن فيه، ولا يسع معه غيرَه، وهو المعنى بالمكان، وإنما الخفاء في ماهيته. والمعتبر من المذاهب فيه انه السطح الباطن من الحاوى، أو البعد المفارق[460] الذى ينفذ فيه بُعد الجسم، ويلاقيه بجملة بحيث ينطبقان ويتحدان، الا انه موجود عند أفلاطون، يمتنع خلوّه عن شاغل وموهوم، عند المتكلمين يمكن خلوّه ويعبّر عنه بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان خاليا. فههنا مقامان:

[المقام] الأول في المحاكمة بين الحكماء:

حجّة السطح وجوهٌ:

---

[459] كما في الحركة: في الهامش.

[460] المفارق: فوق السطر.

[44و] **الأول**: أنه موجود يقبل التفاوت والإشارة والإنتقال منه وإليه، والبعد الموجود، ان قبل الحركة فله مكان، فيتسلسل. على انه يلزم التناقض لكونه من جملة المتمكنات، مع كونه طرفا لها. وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لبُعد فيه.

الثانى: أن يتعوذ الجسم حينئذ في المكان يجتمع المثلان، ويرتفع الأمان عن تساوى المتمكن والمكان.

الثالث: ان البعد اما ان يفتقر إلى المحل، فلا يتجرد، أو يستغنى فلا يحلّ. والجواب ان مبنى الكل تماثل البعد المادى والمجرد وانه ممنوع.

حجة البعد انه لو كان السطح لم يساو المتمكن المكان، لتبدله مع تبدل السطوح والجسم بحاله، وعدم كون بعض الأجسام متمكنا، كالمحدد وتحرك الطير الواقف في الهواء الهابّ وسكون القمر المتحرك، وعدم المكان المنتقل عنه. وهذه الامارات باجتماعها يفيد غلبة الظن، وان كانت للمناقشة فيها مجالا.

المقام الثانى: في تحقيق الخلاء امكانا وامتناعا.

حجة الإمكان وجوه:

الأول: أول زمان ارتفاع الصفحة الملساء عن مثلها دفعةً يلزم خلوّ الوسط لان حركة الهواء إليه زمانى.

وأجيب بعد تسليم إمكان الإرتفاع بمنع إمكانه دفعةً، أى في آنٍ،[461] فانه حركة يقتضى زمانًا. وبالجملة الخصم بين منع اللزوم وإمكان الملزوم.

الثانى: لو لا الخلاء لامتنع الانتقال، إذ يلزم لها انعدام ما في المكان الثانى وحودث جسم آخر في المكان الأول، وهو باطل عندكم،[462] أو التداخل أو التكاثف في الثانى، والتخلخل في الأول، وهو فرع الهيولى،

---

[461] أى في آن: في الهامش.

[462] وهو باطل عندكم: في الهامش.

وسنبطله،[463] أو تحقق الخلاء، وقد فرض عدمه،[464] أو تبديل المكان فيدور، [44ظ] أو تدافع الأجسام فيلزم تحرك العالم من تحرك بقه.

وأجيب باختيار الشق الثانى، ومنع بطلان الهيولى والرابع واللازم الدور معية، كعصامير الدولاب.

الثالث: لولا الخلاء لم يتناه الأبعاد. وردّ بانه ينتهى إلى عدم صِرف، لا إلى الخلاء.

الرابع: المشاهدات الدالّة على وجود الخلاء، ورُدّ بجواز الخلاف فيها.

حجة الامتناع انه لو وُجد لزمتها محالات:

الأول: تساوى وجود المعاوق وعدمه فيما إذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء في ساعة، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء في ساعتين، وأخرى مثلهما في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الأول، فيكون في ساعة ضرورة تفاوت الزمان بقدر تفاوت المعاوق.

واعترض بان ساعة منهما مقتضى الحركة، والساعة الأخرى يلزم من المعاوق الأقوى، ففي معاوق هو نصفه يكون ساعة، ونصف ساعة فلا يتساوى وجود المعاوق وعدمه. وربما يمنع كون قوام الملاء بحيث يتصور ارقّ منه، وكون المعاوق يقتضى بطؤا لجواز كونه بحيث يتساوى وجوده وعدمه.

قيل لانسلم ان الحركة يقتضى قدرا من الزمان بحسب العقل، بل بحسب الوهم، فلا تقع الحركة فيه. وأيضا لكلام المعترض في تلك الحركة المخصوصة لا في ماهيتها. والحق ان الحركة إنما تشخص بما يقتضى كونها على حد بين السرعة والبطؤ. ولا شك ان المعاوقة منها فلا يتشخص الحركة بدونها، وطبيعة الحركة لا يقتضى الا الزمان المطلق.

الثانى: امتناع حصول الأجسام فيه، إذ لا أولوية [45و] لبعض الجوانب. وردّ بجواز مخصص خارجى.

---

[463] وهو فرع الهيولى وسنبطله: في الهامش.

[464] وقد فرض عدمه: في الهامش.

الثالث:[465] العلامات الحسية من السراقات والزراقات والمَحاجم والأنابيب.

والجواب انها لا يفيد القطع، لاحتمال وجود أسبابٍ أُخر. نعم ربما يُقنعهم ويُفيدهم جزما حدسيًا، وان لم تُفد الالزام. وقد يقال ان المكان هو الهيولى أو الصورة. وهذان بمعزل عن قضية العقل وان عُزِوهما إلى أساطين الحكماء.

[465] الرابع: في الاصل.

المقصد الثانى فى الكيفيات

الكيف عرض لا يقتضى قسمة، أو نسبة اقتضاء اوّليا. وقد يزاد اولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة، وينحصر بالاستقراء في أربعة أقسام:

القسم الأول [في] الكيفيات المحسوسة:

وهى أنواع:

النوع الأول [في] الملموسات:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

اطبقوا على ان أصولها الحرارة والرطوبة وضدّاهما، والبواقى منتسبة إليها، وهى غنية عن البيان هلية وماهية، وقد تُنبه على بعض خواصها. وهى ان الحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات، والبرودة بالعكس، فهما متضادان. والتحقيق ان في الحرارة تصعيدا، والالطف اقبل لذلك، فيحدث في المركب الذى لم يشتد التجام بسائطة تفريق الأجزاء المختلفة، ويتبعه جمع المتشاكلات وفي الذى يشتد حركة دورية كما في الذهب، أو تصعيدا بالكلية كما في النوشادر، أو سيلانا كما في الرصاص، أو تليينا كما في الحديد، أو حجر وسخونة كما في الطلق بحسب اختلاف القوابل.[466]

[466] والتحقيق ان في الحرارة ... اختلاف القوابل: في الهامش.

وقد تطلق الحرارة على كيفية تخالف حرارة النار، كالحرارة الغريزية والحرارة النيرية، والأصح اختلافها. وقيل: انهما واحد، وقيل الأول نارية. والأصح خلافة لإختلاف اثارهما، إذ الغريزية تدفع الحرارة الغريبة دون النارية. ورد بجواز استناده إلى العوارض. وقد يقال الحارّ لما يحدث حرارة، اما بشرط ملاقات البدن كالاغذية والأدوية، أولا كالمشمومات. وربما يقال الحركة تحدث الحرارة والتجربة يحققه، ونقض بحركة الأفلاك.

وأجيب بعدم قبولها لها والحركة التشييعية، ان امكنت في العناصر، ففي النار خاصة، ولا يجاوزها إلى الطبقة الزمهريرية. قيل: البرودة عدم الحرارة عما من شانه تلك، ويبطله الإحساس بها. والحق انها كيفية مضادة للحرارة.[467]

والرطوبة كيفية تقتضى سهولة الالتصاق والإنفصال، أو سهولة التشكل واليبوسة بالعكس. واورد على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء.

وأجيب بأن المراد مجموع السهولتين وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين من الرطوبة.

وأجيب بمنع سهولة [45ظ] التشكل في النار البسيطة، وبان اللين كيفية يقتضى قبول الغمز مع غير تفرق الأجزاء والرطوبة غير السيلان لوجوده في الرمل.[468] وفي كون اللين والصلابة من الملموسات أو الاستعدادات تردد. وكذا في كون الملاسة والخشونة من الكيفيات إختلاف.

المبحث الثانى في الإعتماد:

وهو من الملموسات عند من يجعله نفس المدافعة لما يمنع الحركة إلى جهة مّا لا مبدأها المعقول. ووجود الأول ضرورى، والإنكار مكابرة في الحسّ، وهى غير الحركة لوجودها في الساكن.[469] ووجود الثانى مما اختلف فيه وقد يجعل أنواع الإعتماد ستة والحقيقى منها الفوق والتحت والبواقى اضافية تتبدل. فلايكون أنواعا على

[467] كالحرارة الغريزية والحرارة النيرية ... مضادة للحرارة: في الهامش.
[468] والرطوبة غير السيلان لوجوده في الرمل: في الهامش.
[469] وهى غير الحركة لوجودها في الساكن: في الهامش.

ان الحصر في الست عرفى، لا حقيقى. والعرف العامى يأخذها من أوضاع الإنسان، والخاصى يأخذها باعتبار الأبعاد ولا نهاية لها أصلا. فالطبيعى من الإعتماد الثِقَل، وهى كيفية يقتضى حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله مركز العالم، أو إلى أقرب منه المحيط والخفة، وهى بالعكس.

وقيل: هما راجعان إلى الرطوبة واليبوسة أو إلى كثرة الأجزاء وقلّتها. ويكذّبه ان الزق يسع من الزيبق اضعاف ما يسع من الماء مع زيادته في الرطوبة وتساويهما في الأجزاء، والاّ لكان في الماء فُرج خلاء نسبتها إلى الأجزاء نسبه وزن الزيبق إلى وزن الماء.

والمذاهب في الإعتمادات ثلاثة:

أحدها ما إختاره القاضى[470] من ان في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفل ثقلا، وإلى العلو خفة.

وثانيها ما اختاره[471] بعضهم من عدم تضادها، [46و] بناء على اجتماعهما في الحجر المتجاذب علوا وسفلا، والحبل المتجاذب يمينا وشمالا.

وثالثها ما اختاره المحققون من تضاد الطبيعيين منها، وأن لاتضاد بين الطبيعى وغيره، كما في الحجر الذى يرفع. واما غير الطبيعى فقيل المختلفان منه متضادان، لما انه مبدأ قريب للحركة، فيلزم منه اجتماع الحركتين بالذات إلى جهتين، وانه محال.

وردّ بأنه يتوقف على امتناع المانع، كما في الحبل بين المتجاذبين. ويمكن أن يقال لا مدافعة ههنا، بل هو بمنزلة الساكن الممتنع عن التحريك، لان حاله عدم الميل لا الميل إلى الخلاف.

واعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على قسمة الاعتماد إلى الطبيعى وتسميته لازما، وإلى غير الطبيعى وتسميته مجتلبا اختلفوا في تضاد الإعتمادات كلها وفي تضاد القسمين، وفي انها هل تبقى أو المجتلبة خاصة، وفي

---

[470] والمذاهب ... القاضى: في الهامش.

[471] وثانيها ما اختاره: في الهامش.

ان الإعتماد الصاعد للهواء لازم أو مجتلب، وفي انه هل يتولّد منه أشياء من الحركات والسكنات وغيرهما، بعضها لذاته بشرط أو غير شرط، وبعضها لا لذاته.

وأما الفلاسفة فيسمون الإعتماد الميل، ثم انه ان كان من خارج فقسرى، والاّ فان كان مع شعور فنفسانى، وإلاّ فطبيعى. وكذا الحركات، لكنه ينتقض بحركة النبض. ومنهم من يخص الشعور بالارادى، ويجعل النفسانى منه ليتناول ميل النبات إلى التبرّز والتزيد. ثم انهم لترددهم في ان الميل اما نفس المدافعة، أو مبدأها. قالوا ان الطبيعى لا يوجد في الجسم في حيّزه الطبيعى، والا لكان مائلا عنه، لا إليه. [46ظ] وانه لا يُجامع القسرى عند إختلاف الجهة لامتناع المدافعة إلى جهة مع التنحّى عنها، ويجامعه عند اتحادها. وان الحركة الصاعدةَ القَسر يشتدّ ثم تضعف، والهابطة بالعكس. وان تفاوت الحركتين في الصغير والكبير من الحجرين المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون الميل الطبيعى في الكبير أكثر.

النوع الثانى [في] المبصرات:

كالألوان والأضواء وماعداهما من الكيفيات وغيرها يبصر بتوسطهما. وههنا مباحث:

المبحث الأول [في الألوان]:

لا خفاء في حقائق الألوان، بل جميع المحسوسات، وفي تضاد السواد والبياض، لكونهما طرفى الألوان، وبينهما وسائط هى أنواع متباينة أو متضادة على القولين. والقول[472] بامتناع التشكيك في الذاتيات، كما هو الحق، يقتضى ان يكون الأنواع هى البياضات المتساوية افرادها، كبياض الثلج وبياض العاج، بل يطّرد هذا الحكم في المبصرات جملة، بل المحسوسات بأسرها، بل المقولات كلها سواء وضع لها أسأم خاصة أو لا. واستدل على الحكم المذكور بان ما به التفاوت، ان لم يدخل في الماهيات فذاك، والاّ فلا اشتراك. ونوقض بالعارض وبالمقادير المختلفة.

[472] والقول: فوق السطر.

وأجيب بأنه لا يلزم من عدم الدخول التساوى، لجواز الدخول في ماهيته المعروض الأشد. ولقائل ان يقول فكذا يجوز الدخول في هوية بعض الأفراد.

وبالجملة من جعل عدم الدخول مانعا للتفاوت ذهب إلى نفى التشكيك، ومن لم يجعله كذلك ذهب إلى اثباته. والحق ان ما به التفاوت ليس هو الفصل، إذ لا تتغير في جواب ما هو ولا هو العارض. [47و] إذ الكلام في التفاوت في الماهية، بل هو قسم ثالث يعبّر عنه بالكمالية والنقص والماهية تعم الأشخاص التامة والناقصة.

المبحث الثانى [في حقيقة الألوان]:

زعم بعض المكابِرين انه لا حقيقة للون، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للشفّاف، كما في الثلج والبلّور والزجاج المسحوقين، والسواد من عدم غور الضوء في الجسم، كما في الماء الخالى عن مداخلة الهواء. والبواقى من الألوان من اختلاف الشفيف وتفاوت المخالطة. والحق انهما كيفيتان حقيقيتان، وما ذكرتم من بعض أسبابهما منقوض ببياض البيض المسلوق ولبن العذراء والجَصّ. ومنهم من جعل السواد حقيقيا لعدم انسلاخه بخلاف البياض. وردّ بأنه يجوز ان يكون من لزوم سبب التخيل ومفارقة السبب الحقيقى، على ان السواد قد ينسلخ عند الشيب. قالوا الأصل هو السواد والبياض. وقيل: والحمرة والصفرة والخضرة، والبواقى بالتركيب، وعوّلوا في ذلك على الاستقراء الناقص.

المبحث الثالث [في الضوء]:

الضوء ان كان من ذات المحل فذاتى، كما للشمس، ويسمى ضياء، والاّ فعرضى، كما للقمر، ويسمى نورا. والحاصلُ من المضئ لذاته أولُ ومن العرضىّ ثانٍ وثالث، وهلم جرّا إلى ان ينتهى إلى الظلمة، وهى عدم ملكة له لا وجودية، والاّ لمنع الجالس في الغار عن أبصار ما في الخارج من النار، كالعكس لوجود العائق عن الإبصار.

وليست عدمًا صِرفا لتعلق الجعل بهما. قال الله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾[473] وتختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف.[474] واختلفوا في ان الهواء[475] المضيء هو الصرف، أو ما فيه من الابخرة، والكل محتمل.

[47ظ] وأمّا الظل فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء بالذات، أو بالغير. والتفسير بالمستفاد من المضيء بالغير مختل الطرد لتناوله ما من مقابلة القمر. والشعاع ضوء ذاتي يترقرق على الأجسام حتى كأنه يفيض منه ويكاد يسرّه، والبريق ضوء عرضى، كما للمرآة.

زعم بعض الحكماء ان الضوء أجسام صغار تنتقل من المضيء إلى المستضيء لانحداره من عالٍ، واتباعه في الحركة، وانعكاسه عمّا يلقاه.[476] ويبطله امتناع الحركة بالطبع إلى جهاتٍ. والوصول[477] من فلك الشمس إلى الأرض في لحظة مع خرق الوسائط واستتار ما وراءه للباصرة السليمة. وفيه نظر، لأن الستر شان الملوّن دون الشفاف، كما تُشاهِدَ في صفحة البلّور. ويمكن أن يقال يمكن ستره لإشتغال الباصرة ببريقه، ولغلظه بالكثرة، ولإختصاص المعاونة بالعيون الضعيفة.

المبحث الرابع [في الضوء واللون]:

قالوا الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط لصحة رؤيته.

أما **الأول** فبالحس وتضاد الألوان، دون الأضواء، وافتراقهما في الأسود المظلِم والبلّور المضيء المستور لونه في الليل.

---

473 سورة الأنعام، 1/6.
474 وتختلف ... من الطرف: في الهامش.
475 الهواء: تحت السطر.
476 عما يلقاه: في الهامش.
477 والوصول: تحت السطر.

وأما **الثانى** فلأنه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده. ومنهم من جعل الظلمة أيضا شرطا لرؤية بعض الأشياء، كالشهب والبريق ترى بالليل. وردّ بأن ذلك لعدم انفعال الحسّ بالليل عن الضوء القوى المانع عن رؤية الضعيف كالهناء يرى في البيت دون الشمس[478].

وقيل: شرط لوجود اللون، إذ الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار، ولا يمنع الظلمة عن الأبصار. وردّ بأنه لانتفاء شرط الرؤية، وهو الضوء المحيط بالمرئى.

قال الإمام: قبول الضوء باللون، ولو عكس أيضا لدار، وهو ضعيف، لأنه دور معية، وأنت تعرف ان أمثال هذه شرائط فلسفية. واما نحن أيّتها العصابة أهل السنة نجعل الكل بمشيته تعالى من غير توقف على شرط.[479]

[48و] وذهب بعضهم إلى ان الضوء نفس[480] ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء وضده الظلمة والمتوسط هو الظل. ولا يخفى انه لا تعويل على هذا، إذ لم يقم عليه برهان مع تكذيب الحسّ إياه ضرورة.

النوع الثالث [في] المسموعات:

وفيه بحثان:

المبحث الأول [في الصوت]:

الصوت ماهية بديهية وانه بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث، لا كما زعمت الفلاسفة من انها كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج الحاصل بالقرع أو القلع. والقول بانه نفس اخذ هذين[481] السببين باطلٌ، لأنها ليست مسموعة. وانه موجود خارجَ الصمّاخ لادراك جهة، وتمييز قريبه عن بعيده. وليس ادراكُ الجهة بوصول الهواء منها والتمييز بالقوة والضعف بالقرب والبعد. والاّ لَما أُدرِك بأذن واحد ما في خلافه، ولَما ميّز إذا تَبادَلاَ الوصفين، أو إذا اتحدا في الوصف. وانّ حاملَه الهواء لميله مع الرياح، ولانفراد من يسمعه من أُنبوبه، ولتأخر السماع عن ضرب

---

[478] ومنهم من جعل ... دون الشمس: في الهامش.
[479] وأنت تعرف ... على شرط: في الهامش.
[480] نفس: فوق السطر.
[481] هذين: فوق السطر.

الغائين. وهذه امارات ربما يفيد اليقين الحدسى، وان امكن معارضتها بان بقاء لجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الكيفية، سيما مع هبوب الرياح والنفوذ في منافذ الأجسام الصلبة مما يستبعده العقل. وابعد منه حديث الصَدَى، وهو على ما زعموا صوت يرجع من مصادمة جسم املس يقاومه، سواء رجع عين ما وصل إليه أو مثله. قيل: الظاهر أنه عين ما وصل، [48ظ] وان لكل صوتٍ صدًى، وان لم يحُسَّ به، إمّا القُربه فلا يميّز عن الواصل، أو للين العاكِس.

المبحث الثانى [في أنواع الصوت]:

قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع، وهو الحرف. ولعلّ تعريفه للتنبيه على خواصها وصفاتها، والاّ فهو اجلى مما ذكروه.

وينقسم إلى صامت متحرك أو ساكن،[482] ومصوّت مقصور هى الحركات وممدود هى المدّات، وهى ساكنة ابدا. والمراد بالحركة ههنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف نحوَ مخرج احدى المدات، فإلى الواو ضمة، وإلى الألف فتحة، وإلى الياء كسرة. والابتداءُ بالمصوّت ممتنع وفاقا، لكن لذاته، لا لسكونه، إذ الابتداء بالساكن ليس بمتعذر، بل[483] متعسّر. ولذلك عرى عنه العرب لرصانتها،[484] كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت. وقيل: إن ههنا حركة مختلسة لا يحسّ بها على ما ينبغى هذا واما إجتماع ساكنين مصوّتين أو صامت بعده مصوت فلا نزاع في إمتناعه.

وينقسم أيضا إلى آنىّ كالطاء، وزمانى كالفاء، اوآنى يشبه الزمانى لتوارد الآنيات يتولد منها زمانى كالراء، وإلى متماثل كالبائن الساكنين ومختلف. اما بالذات كالباء والتاء أو بالعرض. اما مشخّص كباء تلفظ بها زيد وعمرو، أو زيد في وقتين، أو غير مشخّص[485] كبائن ساكن ومتحرك، أو مضموم ومفتوح، وإلى مقطع ممدود وهو الصامت مع المصوّت الممدود، مثل لا، ومقطع مقصور إذا كان هو[486] مع المقصور مثل لى.

---

[482] متحرك أو ساكن: في الهامش.

[483] ليس بمتعذر بل: في الهامش.

[484] لرصانتها: فوق السطر.

[485] اما مشخص ... غير مشخص: في الهامش.

[486] هو: فوق السطر.

وقد يطلق الأول على مقطع مقصور مع صامت ساكن بعده، مثل هل، فهو صامتان بينهما مصوت مقصور هو الفتحة [49و] بخلاف لا، فان الثانى منها مصوت ممدود، وليس فيها مقصور. ثم انه يتألّف من الحرف الكلام واللفظ المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامها. وقد يخصّ[487] الكلام بما يفيد، وان كان مقطعا مثل ''ق'' و''ف''، واللفظُ بما يتألّف من المقاطع. ولهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع.

وزعم البعض ان اللفظ من مقولة الكم المنفصل، لانه ذو جزء يقدر بجزئه كالمقطع والمقصور والممدود وما يركب منهما. وردّ بانه بالعرض كالجسم.

النوع الرابع في المذوقات:

وهى الطعوم، وأصولها تسعة: إذ الحارّ يفعل في اللطيف حرافة، وفي الكثيف مرارة، وفي المعتدل لموحة. والباردُ في اللطيف حُموضة، وفي الكثيف عفوصة، وفي المعتدل قبضا. والمعتدل في اللطيف دُسومة، وفي الكثيف حلاوة، وفي المعتدل تفاهة. ثم يتركب منها أنواع لا تحصى.

النوع الخامس [في] المشمومات:

وهى الروائح، ولا أسماء لأنواعها الا من جهة الملائمة والمنافرة، كرائحة طيّبة ومنتنبة أو المجاورة كرائحة حلوة، أو حامضة، أو الإضافة، كرائحة المسك.

القسم الثانى [في] الكيفيات النفسانية:

وهى إن كانت راسخة يسمى ملكة والاّ فحالا. ولها أنواع:

---

487 وقد يخص: في الهامش.

النوع الأول [في] الحيوة:

وهى ههنا قوة تقتضى الحسّ والحركة، وهى تتبع الإعتدال النوعى، وتستتبع سائر[488] القوى الحيوانية، فهى غير قوة الحسّ والحركة والتغذية،[489] لأن المبدأ غير ذى المبدأ [49ظ] ولوجود قوة التغذية في النبات، دون الحيات ولوجود الحيوة في العضو المفلوج والزايل، دون الحس والحركة والاغتذاء. ولايشترط عندنا إعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى، لامكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء.

وقيل: لانها ان قامت بالجزئين يلزم قيام العرض بمحلين أو قامت بكل منهما حيوة. فان اشترط من الجانبين فدور ومن جانب واحد ترجح بلا مرجح.

وردّ بأنها قائم بالمجموع، ولو سلم فدور معية، ولو سلم فعد المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه. ويشترط عند الفلاسفة والمعتزلة بناء على ما يشاهد من زوالها بزوالها، وفقدها عند عدمها. ويقابلها الموت، لأنه عدم الحيوة عما اتصف بها أو كيفية تضادها. وقد يستدل على الثانى بقوله تعالى: ﴿خلق الموت والحيوة﴾.[490] ويجاب بأن المراد التقدير أو خلق أسبابه.

النوع الثانى [في] الإدراك:

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في تعريف الادراك]:

لايخفى على ذى إدراك ان للمدركات تميزا عند العقل يعبر عنه بالوجود العقلى والصورة، وهو[491] غير وجودها العينى لإدراك ما لا وجود له، ووجود ما لم يدرك. والفرق بينها وبين الصورة الخارجية من وجوه:

---

[488] سائر: فوق السطر.

[489] والتغذية: في الهامش.

[490] سورة الملك، 2/27.

[491] يعبر عنه بالوجود العقلى والصورة وهو: في الهامش.

منها انها متفاوتة لا متمانعة. ومنها جواز حلول الكبيرة في محل الصغيرة كعكسها. ومنها انه لا ينمحى الضعيف بالقوى. ومنها انها لا يجب زوالها، ويسهل استرجاعها زوالها.[492] فادراك الشيء حضوره عند العقل اما بحقيقته، كادراك النفس ذاته لحضوره عنده. ويكفى فيه التغاير الاعتبارى فمن حيث انه يعتبر شهودا يكون عالما، ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما كما انه من حيث كونه شهودا يكون علما،[493] أو بصورته المنتزعة منه كالماديات، أو غير المنتزعة كالمجردات. وفيه نظر. وامّا المعدومات فان كانت ممكنات فماهياتها حاصلة في العلم الفعلى، وينتزع من ايجاباتها في العلم الإنفعالى، وان كانت ممتنعات فبالعكس.

[50و] واعلم ان ههنا أصلا كليا، وهو ان للأشياء تعينا أزليا في العلم الفعلى الواحى، وتعينا حادثا في الأعيان والعقل بقوته المميزة يحلّلها في العلم الانفعالى إلى التعينين المذكورين، وهما يختلفان في كثير من الأحكام. وإذا كانت الهويات حاصلة في النفس كصورها يكون لها أيضا تعينان، كالجود والإيمان. لأن حصولها فيها بالوجود الأصيل المسمى هوية يكون بطريق الاختصاص الناعت، فيشترط قبول المحل للاتصاف بها وبالثبوت العلمى المسمى بالصورة يكون بطريق قيام العرض، فلا يشترط القبول، كالايمان لمن لم يتصف به. ثم انهما متغايران تعينا ومتحدان ماهية، فيختلفان في بعض الأحكام، ويتحدان في البعض.

ثم يتفرع لهذا الأصل حلّ غوامض تحيّر فيها العقول. منها لزوم اتصاف الذهن بالحرارة والسواد والاستدارة وأضدادها من تصور هذه الأمور، ولزوم كون المؤمن كافرا عند تصور الكفر. ومنها لزوم[494] اجتماع الكلية والجزئية في الصور، لأنها جزئية لحصولها في نفس شخصية، ولزوم اتحاد العلم والمعلوم والجوهر والعرض وغير ذلك، هذا كله على كون العلم عبارة عن الصورة. واما القول بأنه عبارة عن تجرد العالم والمعلوم فمسامحة، لأن التجرد من لوازمه، لا عينه، والاّ لزم علم لكل نفس إنسانى بجيمع المجردات، والقول بأنه عبارة عن اتحاد العالم بالمعلوم فباطل لعدم الإمكان.[495]

---

[492] والفرق بينها وبين الصورة ... استرجاعها زوالها: في الهامش.
[493] فمن حيث انه ... يكون علما: في الهامش.
[494] ومنها لزوم: في الهامش.
[495] هذا كله على كون العلم ... لعدم الإمكان: في الهامش.

ثم ان المتكلمين لما انكروا الوجود الذهنى جعلوا الإدراك إضافة بين المدرِك والمدرَك، أو صفة ذات إضافةً إليه. فوَرَد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات لعدم إمكان الإضافة إليها، فإذا اضطروا إلى القول بالصورة فيها. فكذا في غيرها، إذ الإدراك معنى واحد.

ثم يرد على القائلين بالصورة ان الممتنع لا حقيقة لها، [50ظ] حتى يكون صورته[496] مطابقة أو غيرَ مطابقة لها، ولا مَخرج للعلم عنهما.[497] وأيضا الصور القائمة بالذهن موجودات عرضية، فالقول بوجود صُوَر الممتنعات سفسطة ظاهرة.

والحلّ ان المطابقة وعدمها فيما له منتزع منه خارجا كما في المعقولات الاولى، أو ذهنا كما في المعقولات الثانية، ظاهر ولنا الممتنع، فينتزع بإعتبار الوهم بالمقايسة إلى الايجابات، فلا يكون مطابقا ولا ''لا مطابقا''. وان كان صادقا بالنسبة إلى ايجاباتها، وفرق ما بين المطابقة واللا مطابقة وبين الصدق والكذب، لأن الأول من خواص التصورات والثانى من خواص التصديقات. وما اشتهر من ان التصورات لا تتصف بالمطابقة وعدهما فقد غُفل عن كون العلم الإنفعالى تِلْوَ العلم الفعلى. فان توافقا يكون مطابقا، والاّ فلا. حتى قيل ان العلم الفعلى، وان لم يتصف بالمطابقة، لكنه تابع لمعلومه بمعنى اصالة موازنه في التطابق، فلا يلزم بعدم المعلوم عليه حتى يلزم الدور.[498] وأيضا لا يوجب الحصول في الذهن وجود الممتنع، لأن المثال القائم بالذهن غير ممتنع. وما قيل إنه من حيث القيام به علم، ومن حيث ذاته معلوم فوهمٌ، لما عرفت ان ليس له ذاتا أصلا، وإنما هو علم لا معلوم له. وهذا مراد أبى ها شم [الجبائى] من اثباته علما لا معلوم له.[499]

المبحث الثانى [في أنواع الإدراك]:

للإدراك أنواع أربعة: احساس وتخيل وتوهم وتعقل.

---

[496] صورته: فوق السطر.
[497] ولا مخرج للعلم عنهما: في الهامش.
[498] حتى قيل ... يلزم الدور: في الهامش.
[499] وهذا مراد ... لا معلوم له: في الهامش.

والإحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات والانتهاء إلى الجزئية. **والتخيل** مجرد عن الأول، **والتوهم** عن الأولين، **والتعقل** عن الكل. ثم ان القائلين بأنه صفة ذات اضافة جعلوا العلم وإدراكات الحواس أمرا واحدا، وإنما الخلاف في الطريق. والتفرقة الضرورية بين الإحساس وغيره [51و] إنما يفيد الفرق في التجلى والانكشاف اللازمين للصفة. واما في اللغة يطلق العلم على اضافة الصفة إلى المعلومات، فيقابله الاحساس، إذ الإضافتان متغايران جزما. وقد يخص العلم بإدراك الكلى وإدراك المركب، ويقابلها المعرفة، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابت، ويسمى الخالى عن الجزم ظنا، وعن المطابقة جهلا مركبا، وعن الثبات تقليدا أو اعتقادا، وقد لا يعتبر فيه الإعتقاد أيضا. وقد يصح تعلق كل من الإعتقاد والعلم بكل شيء، حتى بنفسه وبالآخر، فيتغاير الإعتبار، لا الصور.[500] ولكون الشك ترددا في الحكم والوهم ملاحظة الطرف المرجوح كان عدمها من التصديق خطاء. وأما الحكم بتساوى الطرفين فهو من الأقسام السابقة، الاّ ان المراد بالشك اتصاف النفس به، لا الحكم باتصافها به، والظن قابل للشدة والضعف.[501] ثم الذهول عن الصورة الذهنية ان ادّى إلى الحاجة إلى استثباتها فنسيان، والاّ فسهو. والجهل البسيط عدم ملكة العلم، والمركب مضاد له.

المبحث الثالث [في تقسيم العلم]:

العلم ينقسم إلى قديم وحادث وواجب وممكن وفعلى، وهوالثابت قبل الكثرة، ومنه علم الله تعالى، وانفعالى وهو الثابت بعد الكثرة كعلمنا بالماهيات[502] وغيرهما.

ومراتب العلم الحادث ثلاث: لأنه إما بالقوة المحضة، وهو الإستعداد، فللضرورى بالحواس وللنظرى بالضرورى، وإما بالفعل إجمالا بأن يكون عنده أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، أو تفصيلا بأن يلاحظ الأجزاء مفصلة ويمثل ذلك بالنظر إلى الصحيفة دفعة، ثم حرفا حرفا. والحاصل في الإجمالى صورة واحدة للكل وفي التفصيلى صور متعددة لكل. [51ظ] وما نقل عن الإمام من ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة تفصيل، فلا إجمال أصلا، فمردود عند الكل. اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالإجمال دفعة.

[500] وقد يصح ... لا الصور: في الهامش.
[501] والظن قابل للشدة والضعف: في الهامش.
[502] وهوالثابت قبل ... كعلمنا بالماهيات: في الهامش.

ثم ان العلماء اختلفوا في العلم الإجمالى في علمه تعالى. والحق ان يدار الخلاف اشتراط الجمل بالتفصيل وعدمه. واختلفوا أيضا في العلم بوجه دون وجه. قال الأكثرون متعلقهما شيئان، وان عرض أحدهما للآخر. والحق ان متعلقهما واحد، أى العلم بإعتبار العارض مع الجهل بالمعروض. قال بعضهم الشيء قد يكون معلوما بالقوة، والحق وقوعه، كالعلم بالجزئيات حال العلم بالكليات، وكالعلم بالأصغر عند الاندراج في الأوسط وهو ظاهر.[503]

المبحث الرابع [في انقلاب النظرى]:

لا خلاف في جواز انقلاب النظرى ضروريا بخلق الله تعالى، وجُوّز عكسه أيضا بناء على تجانس العلوم، فيجوز على واحد منها ما يجوز على الآخر. ومُنع بعد تسليم التجانس بجواز الإختلاف بالأشخاص، بل الأنواع. وارادة التماثل بالتجانس لا يفيد. ومَنع الجمهور الانقلاب المذكور لاستلزامه جواز الخلوّ عن الضرورى مع التوجه،[504] وانه محال بالوجدان. ورُدّ بدعوى الانقلاب في الضروريات الجائزة فقدانها. ومنع بعضهم فيما هو شرط للنظر للدور. واما الخلاف في جواز استناد الضرورى إلى النظرى فقيل يشبه ان يكون التصديق[505] لفظيا راجعا إلى التفسير الضرورى بما لا يتوقف على نظر مطلقا، أو بعد تصور طرفيه.

قالوا: هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم، أم لا؟ ومن قال بدخول التعلق في العلم قال: نعم. ومن قال بخروجه قال: لا. فهذا[506] فرع الخلاف في تفسير العلم. ومنهم من اختار التعدد، ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم. وردّ بجواز ان يحصلا بنظر، كما علما بعلم، وهو ضعيف. ومنهم من اختاره، ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما، والاّ لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه. وردّ بأنه قد يعلم بعلم، وقد يعلم بعلمين. ثم عند التعدد فالعلمان [52و] المتعلقان بمعلومين مختلفان، وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان. وقيل: ان اتحد وقتة، والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت.

---

[503] ثم ان العلماء اختلفوا ... وهو ظاهر: في الهامش.

[504] مع التوجه: في الهامش.

[505] التصديق: فوق السطر. كلمة ''التصديق'' بعد كلمة ''التفسير'' في الاصل.

[506] ومن قال بدخول ... قال لا فهذا: في الهامش.

المبحث الخامس [في القلب]:

لا خلاف في ان القلب محل العلم، الا انه يجوز عند الأشاعرة ان يخلقه الله تعالى في أيّ جوهر شاء. ثم ان المراد بالقلب ليس هو العضو المخصوص اتفاقا. قالت الفلاسفة: هو النفس الناطقة المتعلقة بالعضو المخصوص، الا انه يدرك الكليات بالذات، والجزئيات بواسطة القوى الجزئية المنبعثة من القلب إلى الدماغ، وستعرفه في بحث النفس ان شاء الله تعالى.

واعلم انه لا خلاف في ان مناط التكاليف هو العقل، وله معان. والمراد به ههنا عند الشيخ [أبى الحسن الأشعرى] العلم ببعض الضروريات. وعند البعض القوة التى يحصل عند ذلك بحيث يمكن بها من الكتاب النظريات، ويعبر عنها بالغريزة التى يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وبالقوة التى بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة. وبما قال بعض العلماء الأصول انها نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى إليه دَرك الحواس.

النوع الثالث [في] الإرادة:

وفيه بحثان:

البحث الأول [في تعريف الإرادة]:

هى عند الأشاعرة صفة بها يرجّح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك. وقيل: هى إعتقاد النفع أو ميل يتبعه الاّ ان شيئا منهما ليس شرطا لها، فضلا عن ان يكون هى، [52ظ] لما ان الهارب من السبع يختار أحد الطريقين المتساويين. وليس هناك اعتقاد نفع أو وجود ميل، والصفة المذكورة كما لا يقتضى كونها من جنس الإعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه، وكذا لا يقتضى كون متعلقها مقدورا. إذ يجوز إرادة الموت فلا نقض بإرادة الإرادة، أو الكراهة. والمختاران معنى الإرادة واضح عند العقل، وإنما يعسُر معرفة كنهها والتعبير عنها، الا ان مغايرتها للشهوة واضحة

لإرادة الإنسان ما لا يشتهيه، وبالعكس. وأيضا انها غير التمنى، لأنها يتعلق بمقدور، ويتعلق هو بالمحال والماضى.[507]

وأما الفلاسفة فلما زعموا ان الواجب موجب وكرهوا شناعة الحاق أفعال الصانع لحركات الجمادات تجمّلوا باثباتها ظاهرا، ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك، أو يكون الفاعل عالما بما يفعله، إذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه، غير مغلوب ولا مكره. ولمّا توهم إختصاصها بذوى العلم اثبتوا لها معنى آخر أعمّ هى حالة ميلانية يوجد للإنسان وغيره.

البحث[508] **الثانى**:

ذهبت الأشاعرة إلى ان إرادة الشيء كراهة ضدّه، والاّ لم يجامعها على تقدير المضادة والمماثلة، أو يجامع ضدها. أعنى إرادة ضدها على تقدير المخالفة.

وردّ بأن عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير، ولو سلم فالمتخالفان قد يكونان متلازمين، فلا يجتمع الملزوم مع ضد اللازم، أو ضدين لأمر واحد فلا يجتمعان.

وعورض بأنه قد يراد الشيء، ولا شعور بضدّه. ثم على تقدير الشعور لا دليل على الإستلزام، وان حكم به القاضى، فضلا عن الاتحاد. قالوا الإرادة تفيد للفعل صفة الطاعة والمعصية، وللقول كونه أمرا أو تهديدا. فإن أرادوا الصفة الحقيقية فممنوع، والصفة الإعتبارية لا نزاع فيها. قالوا: المحبة هى الإرادة، فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا، ومحبتنا لله تعالى ارادتنا لطاعته. وأيضا الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الإعتراض، وأيضا العزم جزم الإرادة بعد التردد. هذا كله إذا فسرت الإرادة بالميل.[509]

[53و] **النوع الرابع في القدرة**:

وفيه مباحث.

---

[507] الا ان مغايرتها ... والماضى: في الهامش.

[508] المبحث: في الاصل.

[509] قالوا الإرادة ... الإرادة بالميل: في الهامش.

المبحث الأول في القوة:

وهى صفة تكون مبدأ التغير فى آخَر، ولو اعتبارا.[510] وهى إما مقارنة للمقصد اولا، وكل منهما اما مختلفة الآثار اولا. فالأولى القوة الحيوانية، والثانية الفلكية، والثالثة النباتية، والرابعة العنصرية. وهذه القوى أعراض، وكون مباديها الصور النوعية. إذ النفوس يذكر في مباحث الجواهر. ثم ان القوة المأخوذة مع القصد أو إختلاف الآثار تسمى قدرة، فتفسّر بأنها[511] صفة تؤثر وفق الإرادة، أو مبدأ لافعال مختلفة. فالقوة الجامعة للوصفين قدرة اتفاقا، كالقوة الحيوانية.[512] والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا، كالقوة العنصرية، والفلكية قدرة بالمعنى الأول، دون الثانى، والنباتية بالعكس. والمراد استعداد التأثير، فيشمل القدرة الحادثة، لأنها غير مؤثرة بالفعل عندنا، لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى. ولهذا فسروها بأنها صفة بها يتمكن من الفعل والترك. ثم الوجدان كما يشهد بوجود القدرة يشهد بكونها صفة زائدة على المزاج وسلامة البينة. ولهذا يوجد في بعض الأوقات وعلى بعض[513] الأفعال، دون البعض، وانها مصححة للفعل بالنسبة إلى الفاعل، ويقابله الموجب.[514]

المبحث الثانى [في الإستطاعة]:

الإستطاعة مع الفعل، لا قبله، لأنها عرض لا يبقى إلى الفعل، بخلاف القديمة، ولان للفعل حال العدم امتناعا بالغير، فلا يكون مقدورا، ويستلزم فرض وقوعه الخلف. وردّ الأول بعد تسليم إمتناع بقاء الأعراض بجواز الإستمرار بتجدد الأمثال، والثانى [53ظ] بالنقض بالقدرة القديمة، والحلّ بأن الممتنع المستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه، لا حال عدمه بأن يفرض بدل العدم الوجود.

---

[510] ولو اعتبارا: في الهامش.
[511] بأنها: فوق السطر.
[512] كالقوة الحيوانية: في الهامش.
[513] على بعض: فوق السطر.
[514] وانها مصححة ... ويقابله الموجب: في الهامش.

واحتج المخالف بلزوم ايجاد الموجود وإمتناع التكليف وقدم الآثار في القدرة القديمة.

وأجيب بمنع استحالة ايجاد الموجود بهذا الايجاد، وبأن التكليف يدور على الإمكان، دون الفعل، وبمنع تماثل القدرتين. ومن فروع كون الإستطاعة مع الفعل ان الممنوع لايكون قادرا كالزمِن، وأن القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين، وان لم يكونا ضدين.

واحتج المخالف بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع والزمن العاجز، فالممنوع قادر، وبان المقيد لم يلحقه تغير ذات أو صفة، ولم يطرأ عليه ضد القدرة. واتفقوا على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات، لكن على مرور الأوقات. وجوز أكثرهم تعلقها بالضدين[515] بدلا، وتردد بعضهم، فزعم تارة تعلق كل من القلبية والقالبية بمتعلقاتها، دون متعلقات الأخرى، وتارة تعلق كل منهما بالجميع وإختصاص تأثيرها بأفعال محلها، وتارة خص الحكمين بالقلبية. والحق أنه ان اريد بالقدرة ما يعم المؤثرة والكاسبة، فهى قبل الفعل ومعه وبعده، ويتعلق بالمقدورين ونسبتها إلى الضدين على السواء. وان اريد ما يستجمع جميع شرائط التأثير على أحد الوجهين فهى مع الفعل، ولا يتعلق بمقدورين لإختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات.

[54و] المبحث الثالث [في العجز]:

قيل: القدرة تبع للإرادة، لأن ذلك حقيقتها. وقيل: تبع للعلم، كرعاية المزاولين للصنائع دقائق، لو قصدوها لعجزوا عنها، وأنها تغاير الطبيعة، لأن القدرة تؤثرها لشعور دون الطبيعة، وأنها تغاير المزاج لأن المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة، وان المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب. ثم ان[516] العجز ضد للقدرة، لا عدم ملكة لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع، مع إشتراكهما في عدم القدرة. وللمخالف ان يمنع ذلك في الممنوع، ويفرق بان الزمن ليس بقادر، والممنوع قادر، أو من شانه القدرة. ومن قال بالتضاد قال: ان عجز الزمن ليس عن القدرة، بل ان فيه ضعفا يستعقب القعود، بناء على ان متعلق العجز هو الموجود. ويبطله القطع بان عجز المتحدّين انما هو عن الإتيان بمثل القرآن، لا عن السكوت وترك التحدى. ودعوى اشتراك لفظ القوة بين تلك

[515] بالضدين: في الهامش.
[516] قيل القدرة ... ثم ان: في الهامش.

الصفة وعدم القدرة خلاف العرف[517] واللغة. ولو سلم فالكلام في المتعارف الشايع، وفي تضاد النوم للقدرة تردد، إذ قد يصدر عن النائم بعض الأفعال ويمتنع الأكثر. ويضاد القدرة[518] الخلق من جهة انه ملكة يصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة، ومن غير رويّة، وان نسبته إلى الطرفين لا يكون على السوية. قيل: الترك عدم فعل المقدور. وقيل: إن كان قصدا ولذلك يتعلق به الذم. وقيل: إنه من افعال القلوب. وقيل: هو فعل الضد، لأنه مقدور والعدم مستمر، فلا يصلح اثرا للقدرة.[519] وللمعتزلة ههنا فروع كثيرة ضربنا عنه صفحا، لكونها من التحكمات الباردة والدعاوى الجامدة.

النوع الخامس في بقية الكيفيات النفسانية:

وفيه مباحث.

المبحث الأول في اللذة والألم:

وهما بديهيان، وقد يفسّران بإدراك الملائم والمنافى من حيث هما كذلك. فهما نوعان من الإدراك، اعتبر فيهما إضافة، ويختلف بالقياس إلى المدرك وإصابة لذات الملائم أو المنافى، لا صورتهما. والحق انا نجد حالة هى اللذة، ونعلم ان ثمة إدراكا للملائم. [54ظ] واما انها نفسه أو أمر حاصل به، وهل يحصل بغيره، ففيه تردد. وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية، ويبطله الالتذاذ باصابة مال أو مشاهدة جمال من غير طلب وشوق.

وينقسم كل من اللذة والألم إلى الحسى والعقلى حسب الإدراك، والعقلى منها[520] أقوى، لأن المعقولات أكثر وإدراك العقل اكمل. وكلاهما من الكيفيات النفسانية. وانما الذى يعرف بالحس هو ما يلتذ به وما يتألم ، لا نفس اللذة، والألم. ثم ان الحسى من الألم سِيّما اللمسى يسمى وجعا. والمفهوم من كلام ابن سينا ان سببه الأصلى تفرق الاتصال، ويتبعه السبب القريب، وهو سوء المزاج المختلف الحار أو البارد، لأن الرطب واليابس انفعاليان الاّ بالعرض.

---

[517] العرف: في الهامش.

[518] القدرة: فوق السطر.

[519] قيل الترك ... اثرا للقدرة: في الهامش.

[520] منها: فوق السطر.

قال الإمام التفرق عدمى، وتفرق الأعضاء قد يتخلف عنه الألم، كما في إعتداء الأعضاء والألم قد يتأخر عن التفرق، كما في القطع بآلة حادّة. وردّ بأن التفرق حركة الأجزاء عن مكانها، ولو سلم فهو[521] عدمى، لا عدم، فلا يمتنع كونه سببا كما في المعدات.

وأجيب بأن المراد ان التفرق في العضو الحاس مع الالتفات من جهة كونه منافيا مؤلم، بلا توقف على سوء المزاج، وان كان ايلامه بواسطة ما يستتبعه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به، وان القطع بآلة حادة، ان كان بإلتفات إليه، فتأخر الألم عنه ممنوع، والاّ فلا اشكال. والحق تأخّر الألم عنه، [55و] ولو قطعه عمدا كما يعرفه من جرّبه.

المبحث الثانى في الصحة والمرض:

الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمةً وزيادة، أو حالة لدفع توهم إختصاصها بالراسخة من عبارة البعض وتقديم الملكة، لكونها أشرف وأغلب وأبعد عن الخلاف. ولا يعم الموضوع النبات بعد ايراد الملكة والحال، وتخصيصها بالإنسان اصطلاح الأطباء. والدلالة بكلمتى "عن" و"من" على مبدإية الحال والمحل، مبنيةً على ان الأول فاعلى، والثانى مادى، أو الأول آلىّ والثانى فاعلىّ، ولا دورَ في أخذ السلامة بالمعنى[522] اللغوى.

وأما المرض المقابل للصحة فهو حالة أو ملكة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة، بل مأوفة، فبينهما تقابل التضاد. وقيل: تقابل العدم والملكة. وهذا الخلاف فرعُ الخلاف في اطلاق المرض على زوال الصحة أو على مبدأ الأفعال المأوفة. وعلى تقدير التضاد يكون المرض أيضا من الكيفيات النفسانية، فلا واسطة بينهما، إذ لا مخرج عن النفى والإثبات. ومنهم من اثبت الحالة الثالثة، كالناقِه ومن مرض عضوُه ويمرض أحيانا.

---

[521] ولو سلم فهو: فوق السطر.
[522] بالمعنى: فوق السطر.

والصحيح ان هذا الإحتمال[523] لإهمال شروط التقابل. فينبغى ان يعتبر المرض عدم سلامة جميع الأفعال، إذ لو اعتبر آفة الجميع يثبت الواسطة.

المبحث الثالث في الفرح والغم والحزن والهم والغضب والفزع[524] والحقد والخجل:

وهذه كيفيات تعرض للنفس تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار، وكلها غنية عن التعريف، إذما من أحد الاّ ويدركها ويميزها عن غيرها ضرورة. وقد ينبه على كل منها على حيالها.[525]

فالفرح كيفية يتبعها حركة الروح إلى الخارج قليلا قليلا، طلبا للوصول إلى الملتذ.

[55ظ] **والغم** ما يتبعها حركة الروح إلى داخل قليلا قليلا، هربا من المؤذى الواقع.

والحزن ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

والهم ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج[526] بحدوث ما فيه توقع خير أو انتظار شر، فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهة، ولذلك قيل: انه جهاد فكرى.

والغضب ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعة، طلبا للانتقام.

والفزع ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل، هربا من المؤذى، واقعا أو متخيلا.

والحقد إما لغضب ثابت، أو لكون الانتقام بين شدة السهولة وشدة الصعوبة.

والخجل ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل لانقباضه من يَكْرده ثم إلى الخارج لانبساطه ثانيا، لما لا يجد فيه كثير مضرة.

---

[523] الإحتمال: فوق السطر.

[524] والفزع: في الهامش.

[525] وكلها غنية ... على حيالها: في الهامش.

[526] إلى الداخل والخارج: في الهامش.

القسم الثالث [في الكيفيات المختصه بالكميات المنفصلة والمتصلة]:

الكيفيات المختصه بالكميات، أى بالذات. وعروضها للكم إمّا وحدها فللمنفصلة، كالزوجية والفردية والأولية والتركيب وغيرها، وللمتصلة، كالتثليث والتربيع واخواتهما والإستقامة والانحناء والزاوية ونظائرها؛[527] وإما مع غيرها كالخِلْقة وهى الشكل مع اللون. وذلك لأن الشكل، وهو هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم يختص الكم، وكذا اللون، فمن يخصّه بالسطح. والمركب انما يعتبر حقيقة واحدة،[528] إذا ترتبت عليها خاصّة، وهى ههنا اتصاف الشخص بحسبها بالحسن والقبح، والاّ حصلت مقولات غر متناهية بحسب ازدواجات لا تتناهى.[529] والجمهور على ان الشكل من الوضع، لانه الهيئة، لا الحدود. وان الزاوية من الكم لقبولها القسمة بالذات، لانها سطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا. والحق انها كيفية، وقبولها القسمة لا لذاتها،[530] لا كم لانتفاء لازمه، وهو عدم البطلان بالتضعيف. [56و] ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى.

القسم الرابع [في] الكيفيات الإستعدادية:

وهى إستعداد شديد على ان ينفعل، كالممراضية واللبن، ويسمى اللا قوة، أو على ان لا ينفعل ويهتيأ للمقاومة، كالمصحاحية والصلابة، ويسمى القوة. والحد الجامع بينهما كيفية بها يترجح القابل في أحد جانبى قبوله.

قيل أو على ان يفعل أى يتهيأ للفعل، كالمصارعة، فالحد الجامع بين الثلاثة إستعداد جسمانى كامل، نحو أمرٍ من خارج. ورد بان العلم بها والقدرة عليها من الكيفيات النفسانية وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة. وأيضا للحرارة الملموسة قوة شديدة على الاحراق.

وأجيب بأنه مبنى على كون أقسام الكيف متباينة، والاّ فلا مانع من الإجتماع بحسب الإعتبارات.

---

[527] والإستقامة والانحناء والزاوية ونظائرها: في الهامش.

[528] واحدة: فوق السطر.

[529] والاّ حصلت ... لا تتناهى: في الهامش.

[530] وقبولها القسمة لا لذاتها: في الهامش.

المقصد الثالث في الأين

ونضع فيه طريقين:

الطريق الأول [في] طريقة المتكلمين:

وفيها بحثان:

المبحث الأول [في الأين وأنواعه]:

الأين، أى الكون، وجوده ضرورى، وهى حقيقة واحدة تتنوع بإعتبار الحيثيات إلى أنواع[531] أربعة:

افتراق، ان امكن. تخلل الثالث بين الجوهرين المتحيزين على تفاوت أقسامه في القرب والبعد.

واجتماع، ان لم يمكن. ومن أسمائه المجاورة والمماسة وقيامه لا بواحد منهما، والاّ لم يكن إضافة، لا لما قيل، والا يلزم قيام العرض بمحلين، لأنهما بالاجتماع محلّ واحد، وان كان اعتبارا.[532]

وسكون، ان كان المتحيز مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز.

وحركة، إن كان في حيز آخر. فالسكون حصول ثان في حيز أول. والحركة حصول أول في حيز ثان. [56ظ] واما الحصول الأول في الحيز الأول، كما في آن الحدوث،[533] فليس بحركة ولا سكون، فلا حصر.

---

[531] وهى حقيقة واحدة ... إلى أنواع: في الهامش.
[532] وان كان اعتبارا: في الهامش.
[533] كما في آن الحدوث: في الهامش.

وقيل: انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فيه، ولما كان الكون الأول في الحيز الثانى أيضا سكونا. ولزم كون الحركة مجموع سكنات التزم ذلك، حتى قيل: إن كل حركة سكون ولا عكس، وانما التضاد بين السكون والحركة من الحيز لا إليه، فانها عينه.

ويرد عليه كون الحصول الثانى في الحيز الثانى حركة كالأول. والردُّ عليه بان الحصول الأول فيه تمنع الحركة، لا يرد الإلزام. والتحقيق ان المتحرك له في المسافة حصولا بعد حصول، وحصولات متعاقبة متنالية. فان لم يشترط للسكون لبث في الحركة مجموع سكنات، وان اشترط فلا، والا ظهر الإشتراط، وان السكون مجموع الحصولين، لا ثانيهما.

المبحث الثانى [في الحيز]:

الأجزاء الباطنة للمتحرك متحرك، والمستقر في الماء الجارى والهواء المتحرك ساكن، اطباقا من العقل والعرف. وما يتوهم من ان الباطن لم يفارق حيزه وتبدل حيّز المستقر فيهما ومحاذياته فمدفوع بان حيّزه حيز الكل، وقد فارقه، والتبدل انما يكون حركة، إذا كان من جهة الجسم، دون العكس. ودفع الأول اسهل على مذهب السطح، والثانى على مذهب البعد مع دفع كل منهما على كل منهما. وههنا فروع للمعتزلة ينبو عنها الطباع ويمحها الاسماع، فطوينا ها على عزّها.[534]

الطريق الثانى [في] طريقة الفلاسفة:

وفيها مباحث.

المبحث الأول [في الحيز]:

الحيز ان لم يفضل على المتحيز ككون الماء في الكوز، فالأين حقيقى، والا فغير حقيقى، ككون زيد في الدار أو في البلد أو في الإقليم أو في الأرض أو في العالم. [57و] والكون يكون جنسا ونوعا وشخصا، كالكون في المكان في الهواء في هذه الدار، ويقبل التضاد، كفوق وأسفل والاشتداد، ومقابله كالاتم والأضعف فوقية. والحركة

---

[534] وههنا فروع ... على عزها: في الهامش.

عندهم هى الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج، ومعنى الاتصال الغير القار المفهوم من التدريج بديهى لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة، فلا دور.

وقيل: هى، كما أوّل، لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة. واريد بالكمال حصول ما لم يكن. واحترز بالأول عن الوُصول، فانه تِلْوُ التوجه، ونبّه بقيد القوة. على ان حقيقة الحركة ما دامت موجودة[535] يقتضى شيئا بالقوة، فهى كمال من جهة انه بالقوة، لا من جهة انه بالفعل، ولا من جهة أخرى. ولا يخفى انه تعريف ما لا خفى، الا ان المقصود تعريف اللفظ، فلا ضير. ونقض بالحركة المستديرة، إذ ليس لها كمالان، الاّ بالوهم، والكلام في الكمال بحسب نفس الأمر.

ثم ان الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط[536] بين المبدأ والمنتهى، وهو مستمر غير مستقر ومتصل في نفسه ومنقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان. وقد يطلق على الأمر الممتد بين المبدأ والمنتهى، ولا وجود لها في الأعيان، بل يجتمع[537] في الخيال، لانها قبل الوصول لم تتم، وبعده قد انقضت، ووجود الأول ضرورى يشهد به الحسّ. وما يقال: المنقضى واللاحق معدومان ضرورة، وكذا الحاضر. إذ يلزم من ذهاب انقسامه التسلسلُ ومن انتهائه الجزءُ الذى لا يتجزى، فمدفوعٌ بانه لا يلزم من وجود الأوّلين في الحال عدمُها مطلقا، وكيف لا، والمنقضى ما فات بعد الكون، واللاحق ما هو بصدد الكون.[538]

[57ظ] **المبحث الثانى [في الحركة]**:

لا بد للحركة من المتقابلين ما منه وما إليه، أى المبدأ والمنتهى.[539] ومن العلتين ما به وما له، أى القابل المتحرك، والفاعل المتحرك.[540] ومن المنسوب إليه، وهو ما فيه، أى المقولة التى فيها الحركة.[541] ومن المقدار، وهو الزمان التابع للحركة، وهو غير الزمان المتبوع لها.

---

[535] ما دامت موجودة: في الهامش.
[536] توسط: فوق السطر.
[537] يجتمع: فوق السطر.
[538] بعد الكون واللاحق هو بصدد الكون: في الهامش.
[539] أى المبدأ والمنتهى: في الهامش.
[540] أى القابل المتحرك والفاعل المتحرك: في الهامش.

أما الأولان فنسبة كل منهما إلى الحركة تضايف، وإلى الآخر تضاد، فمحلا هما يتضادان، وان اتحدا بالذات، كما في الحركة المستديرة، أو تضادا بالذات أيضا،[542] كما في الحركة من السواد إلى البياض، أو بإعتبار عارض آخر، كما في الحركة من المركز إلى المحيط.

وأما الخامس فأربع: أحدها[543] الأين، وهو ظاهر حسًّا. وثانيها الوضع، هو ان يتبدل أوضاع الجسم المتحرك على الاستدارة من غير أن يخرج عن مكانها. والحركة الأينية لكل جزء لا يستلزم حركة الكل كذلك. على أن الجزء ممنوع عندهم، ولا يلزم سكون الكل وضعا، لان حركته كذلك[544] ضرورية.

وثالثها الكم، والحركة فيه إما إلى الزيادة، أو إلى النقصان. والزيادة إن كانت بورود مادة فنموّ، ان كان على نسبة طبيعية في جميع الأقطار، وإن لم يكن في جميعها قسمين، ويقابله الهزال، وإن كان لا على نسبة طبيعية فورم،[545] وإن كانت الزيادة بدون ورود مادة[546] فتخلخل. والنقصان إن كان بإنفصال مادة فذبول، وإن كان بدونه فتكاثف. وهو مع ضدّه ربما يكونان في الوضع ويسميان انفشاشا واندماجا، أى تباعدا لأجزاء، مع مداخلة الهواء وضدّه، أو في الكيف ويسميان بالرقة والثخانة.

ورابعها الكيف، ويعلم ذلك بالاستحالة المحسوسة، وتكذيب الحسّ للكُمون والبُروز والفُشوّ والتفوذ. وأيضا يصيّر شرارة نارًا ما صادفته من حبل كبريت، والضرورة حاكمةٌ ببطلان كمون هذا القدر من النار فيه. وكذا القولُ بالخليط والكون والفساد ظاهرُ الفساد.

[58و] فالحق تحقق الاستحالة، وانما الذى اشتبه على العامة كيفية الحركة في الكيف، لان مراتبها أنواع متخالفة. إذ لا اشتداد في الذاتيات فان استقر على واحد منها أكثر من آنٍ ينقطع الحركة، والاّ يلزم الجزء. وأيضا لا يتناهى لكونها بين حاصرين، فيلزم الجزء ان تناهت.[547] وتحقيقه ان الموجود المتحرك فيه فرد معيّن تتوارد عليه

---

[541] أى المقولة التى فيها الحركة: في الهامش.

[542] بالذات أيضا: في الهامش.

[543] أحدها: في الهامش.

[544] كذلك: فوق السطر.

[545] ان كان على نسبة ... فورم: في الهامش.

[546] الزيادة بدون ورود مادة: في الهامش.

[547] وأيضا لا تتناهى ... ان تناهت: في الهامش.

الأنواع الغير المتناهية[548] بالقوة في الآنات، وعليك بطرده في أخواته من المقولات. وأما باقى المقولات فلا سبيل فيها إلى الحركات. أما الجواهر، فلان التبدل فيها بالكون والفساد، فيكون دفعيا لا تدريجيا فلا يقبل الضعف و[549] الاشتداد، لان شخصا من الصورة ان بقيت في الوسط لم يكن التغير فيها، والاّ كان ذلك عدما، لا اشتدادا وتنقّصا ولا حركة. فلا بد من ان يعقبها صورة أخرى لعدم خلوّ الجوهر عن صورة مّا، فيلزم تتالى الآنات أو الانقطاع. وأيضا فمبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لاوجود لها. وأما سائر المقولات فانها يتبع للحركة فلا يقع فيها الحركة وسيجيء تفاصيلها.[550] وأما المضاف، وكذا متى والملك[551] فتابعة لمتبوعها في قبول الحركة، فكيف يقع فيها الحركة. وأما مقولتا الفعل والإنفعال فلا يعقل فيهما، حركة إذ لا تبرّد حال ضدّه، بل بعد وقوفه، فبينهما زمان سكون.

ثم ان المتحرك إمّا بالذات كحركة السفينة، وإمّا بالعرض كحركة راكبها. وأمّا المحرِّك فإن كان خارجا عن المتحرك فالحركة قسيرته، والاّ فارادية. ان قارنت القصد والشعور، كحركت التنفس لامكان التصرف في جزئياتها، وطبيعية ان لم يقارنهما، كحركة النمو والنبض وحركة مطلق التنفس. وقد يقال الحركة الذاتية إما بسيطة، أى على نهج واحد، وإما مركبة لا على نهج واحد. والأُولى إما بالإرادة وهى الحركة الفلكية، أو لا بالإرادة وهى الطبيعية. [58ظ] والثانية إما صادرة عن القوة الحيوانية، أو لا، والثانية الحركة النباتية. والأُولى إما ان يكون مع شعور لها، وهى الحركة الإرادية الحيوانية أو لا مع الشعور، وهى الحركة التسخيرية، كحركة النبض. ثم العلة في الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة، والاّ لدامت، ولا الطبيعة الخاصة مطلقا، لما مر،[552] بل بشرط زوالِ ملائمٍ فتطلبه طبعًا، وهو مختلف، فلذا يختلف جهات الحركة.

---

[548] الغير المتناهية: في الهامش.

[549] الضعف و: في الهامش.

[550] وأما سائر المقولات ... تفاصيلها: في الهامش.

[551] والملك: فوق السطر.

[552] لما مر: فوق السطر.

المبحث الثالث في أحوال الحركة:

اما وحدتها، فلان[553] تعلق الحركة بما فيه، وما منه، وما إليه بمنزلة الذاتى. يختلف أنواع الحركة بإختلافها، والثلاثة الباقية بمنزلة العرضى لا يختلف أنواعها بإختلافها، بل يختلف شخصُها فقط، سوى المتحرك، إذ بإختلافه لا يختلف الوحدة الشخصية أيضا. واما الوحدة الجنسية فبوحدة ما فيه أى المقولة، وتتنازل أنواعها حسب مراتبها،[554] إذ ليس مطلق الحركة جنسا، لما يقع في كل منها، بل يقال عليها بالتشكيك أو الاشتراك.

واما تضادّها فلتضاد ما منه وما إليه بالذات كتسوّد الأبيض وعكسه،[555] أو بالعرض، كالصعود والهبوط على خطّ واحد منتهٍ إلى نقطتين متضادتين بكونهما فوقا وتحتا أو مبدأً ومنتهىً، إذ قد يعرض لهما التضاد. ولا يلزم منه أن يكون كل حركتين متعاكستين، ولو على الإستدارة[556] متضادتين بالعرض، إذ يشترط تضادّهما قبل الحركة، وليس كذلك فيما عدا الفوق والتحت. واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها حتى الشرقية والغربية، لأن كلا يفعل مثل ما يفعله الأخرى، لكن في النصفين على التبادل. وردّ بأن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة.

وامّا إنقسامها فإن كان بالزمان أو بما فيه فظاهر، [59و] لانقسام المعروض والحالّ بانقسام العارض والمحلّ. وان كان بماله فيكون القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخَر، الاّ ان هذا في العارض السارى ظاهر، وفي غيره لا يخلو عن خفاء. ومن أقسامها السرعة والبطؤ، وهما كيفيتان قابلتان[557] للشدة والضعف، مختلفان بحسب الإضافة، فلا يوجد ما يخلو عنهما. ثم السبب في البطؤ المعاوقة داخلية في غير الطبيعية وخارجية في الكل.

لاتخلل السكنات لوجوه:

---

[553] في أحوال الحركة اما وحدتها فلان: في الهامش.

[554] وتتنازل أنواعها حسب مراتبها: في الهامش.

[555] كتسوّد الأبيض وعكسه: في الهامش.

[556] ولو على الإستدارة: في الهامش.

[557] وهما كيفيتان قابلتان: في الهامش.

الأول: انه يلزم بطلان التلازم بين الحركتين المتخالفتين سرعة وبطؤا،[558] المتلازمتين زمانا، كحركة الشمس مع الاظلال، إذ لا يصدق حينئذ كلما وجدت الحركة السريعة وجدت البطيئة، واللازم منتف ضرورة.

الثانى: ان السكون مع تحقق مقتضى الحركة وعدم المانع ضرورى البطلان.

الثالث: انه يلزم وجود سكنات في حركة الفرس الشديد العدو مقدار زيادة حركة[559] الفلك عليها، فيلزم كون السكون الفرس اضعاف حركته[560] والمشاهدة يكذبه جزما، إذ الجسم يشاهد ساكنا، وان كان السكون عدميا.

وردّ **الأول** بجواز افتراق التلازم العادى، وربما يصوّر التلازم في طرفي الرحى والفرجار. ويجاب بالتزام جوار التفكك فيهما. **والثانى** بأن المؤثر هو الفاعل المختار. **والثالث** بجواز عدم مشاهدة بعض ما في الأمر الممتزج سيما العدمى.

قيل: لا يخفى على المنصف قوة الأدلة وضعف الأجوبة. قال الإمام يمكن لكل من السرعة والبطؤ مرتبة لا يمكن المزيد عليها، الاّ ان عدم النهاية في انقسام المسافة والزمان عندهم[561] يقتضى عدم النهاية في مراتب السرعة والبطؤ.

[59ظ] وامّا تركّبها من حركتين ذاتية وعرضية، فإمّا إلى جهة واحدة، كحركة راكب السفينة جهة حركتها، فيبعد عن المبدأ بهما، أو إلى جهتين: أمّا متقابلتين فيسكن ان تساويتا،[562] والاّ فيرى بطيأ، ان فضلت الحركة العرضية، وراجعا ان فضلت الذاتية،[563] وامّا غير متقالبتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين، كحركة راكب السفينة إلى الشمال، وهى إلى الشرق، أو إلى جهات، فيتوسط بينها حسب ما يقتضيه الحركات، كما إذا تحركت السفينة إلى الشمال بالدفع، وإلى الغرب بجرى الماء، وإلى الجنوب بهبوب الريح وتحرك الشخص إلى الشرق.

---

[558] المتخالفتين سرعة وبطؤا: في الهامش.
[559] حركة: تحت السطر.
[560] فيلزم كون السكون الفرس اضعاف حركته: في الهامش.
[561] عندهم: في الهامش.
[562] تساوتا: في الاصل.
[563] فيرى بطيأ ... ان فضلت الذاتية: في الهامش.

المبحث الرابع [في الزمان بين الحركتين]:

زعمت الفلاسفة ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون، لان كلاً من الوصول والرجوع في آن مغاير للآخَر، إذ لا يمكن إجتماعهما في آن[564] فبينهما زمان، إذ لا يجوز تتالى الآنين عندهم لاستلزامه الجزء،[565] والمتوسط آن[566] بين الوصول والرجوع زمان سكون البتة.

وردّ هذا التقرير بان الحد المشترك بين زمانى الحركتين طرف لهما، فيكون منتهى للوصول، ومبدأ للرجوع. وانما الذى يغايره آن يصدق فيه على المتحرك انه راجع، لكن بينهما بعض[567] زمان حركة الرجوع. وقرّر بوجه آخر، وهو ان الميل الموصل والميل الموجب للمفارقة في آنين، لامتناع إجتماعهما في آن واحد، فبينهما زمان سكون.

والجواب يمنع استحالة إجتماع الميلين، أو بتجويز تتالى الآنين، أو بمنع بقاء الميل الذى هو معدّ للوصول معه، أو يمنع حدوث الميل في آنٍ، بل هو زمانى، كالحركة. وامّا الجواب يمنع وجود الآن الحقيقى بالفعل ومنع تغايرآن الوصول، والرجوع في الآن العرفى فانما يلائم التقرير الأول. [60و] واما النقض بكل حركة مستقيمة فرضت[568] في مسافتها حدود، كما إذا ادرنا كرة على سطح، فان آن الوصول والانفصال متغايران، فيلزم تتاليهما، أو تخلل زمان سكون بينهما، فيدفع بان فرض الحدود محض توهم. ومنهم من سلك مذهبهم من طريق آخر، وهو ان الاعتماد المجتلَب يغلب على اللازم صعودا، وبالعكس هبوطا، ويتعادل بينهما، فيسكن. ورُدّ بأن التعادل المستدعى للسكون آنىّ.

[564] في آن مغاير ... في آن: في الهامش.
[565] لاستلزامه الجزء: في الهامش.
[566] آن: فوق السطر.
[567] بعض: تحت السطر.
[568] فرضت: فوق السطر.

واحتج المنكرون لهذا المذهب بوجوه:

الأول: يلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة. **الثانى**: كل زمان للسكون، فاقل منه كاف، فلا يقع في زمان مّا. **الثالث**: ان السكون ليس طبيعيا، وأيضا لا قاسرَ ولا إرادة، فيقع لا عن سبب. **الرابع**: الهبوط من ضعف القاسر وهو من المصادمة، وقد انتفت عند السكون، فلا يبقى بسبب الهبوط.

وأجيب عن **الأول**[569] بان ريح الجبل الهابط يمنع مصادمة الخردلة مع أن وقوفه مستبعد، لا مستحيل، سيما إذا بدّلت الخردلةُ بالسهم المرميّ، أو قدّر حركة الجبل مع وصول الخردلة. وعن **الثانى** بأنه يقع في زمان لا يقبل الإنقسام فعلا. وعن **الثالث** بان تعادل القوتين قاسر. وعن **الرابع** بأن السبب قوة الطبيعة بسبب ضعف القاسر.

المبحث الخامس [في] السكون:

قيل:[570] مضاد للحركة، فيراد به في الأين حفظ النسب، وفي غيره حفظ النوع. وقيل: عدم ملكة، ويقابل الحركة منه وإليه جميعا، الاّ إذا اريد الطارى منهما، فالطارى على الحركة السكون فيما إليه، وعلى السكون الحركة فيما منه. وتضاد السكونات [60ظ] لتضاد ما فيه لا غير. والسكون يكون طبيعيا وقسريا واراديا، ولايتركب، وسكون الإنسان على الأرض طبيعى فقط، والإرادة لترك إزالته إلى الحركة.

---

569 عن الأول: فوق السطر.

570 قيل: في الهامش.

المقصد الرابع في الباقى الأعراض النسبية

وفيها المباحث.

المبحث الأول في الإضافة:

وهى النسبة المتكررة، أى التى لا تعقل الاّ بالقياس إلى أخرى، معقولة بالقياس إليها. وهذه تسمى حقيقيا، والمركب منهما ومن معروضهما مشهوريا. ويشملهما تفسيرهم بما لا يعقل ماهيته، الاّ بالقياس إلى الغير. وارادوا بالغير ما يكون تعقله بالقياس إلى الأول. وهذا معنى وجوب الإنعكاس، وهو قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف، كالعظيم والصغير. وقد يفتقر إما على التساوى، مثل عبد للمولى ومولى للعبد، أو على الإختلاف، مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم. والنسبيّان قد يتوافقان، كالأخوة، وقد يتخالفان، كالأبوة والبنوة. والإختلاف قد يكون محدودا، كما في الضعف والنصف، وقد لا يكون كما في الزائد والناقص. والتعبير عنهما قد يكون بإسم، مثل الأب والإبن، وقد يفتقر إلى رابطة في أحديهما، مثل الرأس وذى الرأس. وعروض الإضافة قد يفتقر إلى صفة في الطرفين، كالعاشق والمعشوق، أو في أحدهما، كالعالم والمعلوم، أو لا، كاليمين واليسار.

قال إبن سينا يكاد للإضافة تنحصر في أقسام المعادلة، والتى بالزيادة إمّا من الكم، وإما من القوة، والتى بالفعل والانفعال، والتى بالمحاكاة. [61و] وتعرض الإضافة لكل موجود، كالأول والأب والأقل والأحرّ والأعلى والأقدم والأقرب والأشد انتصابا، والأكسى والأقطع والأشد تسخينا. وتحصّلها بالإضافة إلى المعروض، وإن كانت المقولة هى العارض فقط. ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والإطلاق والوجود والعدم، ذهنا وخارجا وقوة وفعلاً. والمتضايفان من التقدم والتأخر مفهوماتهما ومعروضاتهما يمكن انفكاكهما. وقد عرفت أقسامهما فيما تقدم،[571]

[571] وقد عرفت أقسامهما فبما تقدم: في الهامش.

ولإضافة إعتبارية، والاّ لزم التسلسل لكون حلولها في المحل، حينئذ إضافة أخرى، وهكذا. ولزم الدور لأن إتصافها بالوجود إضافة خاصّة متوقفة على تحقق المطلق، ولزم تحقق إضافات غير متناهية لكل عدد.

وأجيب بأنه لا يلزم من رفع الإيجاب الكلى السلب الكلى الجزئى. وقد يستدل على وجودها بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض، وإن لم يوجد الإعتبار من معتبر أصلا. ويجاب بأنه لا يلزم من تحقق الحمل تحقق مبدئه.[572] ثم المشهور أن الإضافات تابعة لمعروضاتها في جنسيتها، كالموافقة في الكيف والكم ونوعيتها، كالموافقة في السواد والبياض وضيفتها، كأبوّة العادل والجائر، وشخصيتها كأخوة زيد وعمرو.

المبحث الثانى في المتى:

وهو نسبة الشيء إلى الزمان، إما لوقوعه تدريجا، كالحركة،[573] أو دفعيا مستمرا، كالتوسط،[574] أو إلى الآن لكونه دفعيا، لا غير، كالوصول إلى النهايات. ويفهم منه وجود الآن، لكنه يمنع لتوقفه [61ظ] على انقطاع الزمان، وتوقف عدمه الحادث على آن آخر، فيلزم تتالى الآنين. ولا ينفع ما يقال: إنه مستمر العدم، لأن الكلام في حدوثه. ثم المتى كالأين، حقيقى وغير حقيقى، الا ان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه.

المبحث الثالث في الوضع:

وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينها وإلى الأمور الخارجة عنها، محيطة أو محاطة أو غيرهما، ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا، ويقبل التضاد كالقيام، والانتكاس والإشتداد كالأشد انتصابا.

المبحث الرابع في الملك:

ويسمى الجدة، وهو نسبة الجسم إلى حاصر له، أو لبعضه ينتقل بإنتقاله ذاتيا، كالحيوان في اهابه، أو عرضيا كالإنسان في ثيابه. ويقال بالإشتراك لمثل نسبة القوى إلى النفس، والفرس إلى زيد. وتردّد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسها.

---

[572] في الاصل: مبدائه.

[573] كالحركة: فوق السطر.

[574] كالتوسط: في الهامش.

المبحث الخامس في ان يفعل وان ينفعل:

وهو تأثير شيء في شيء، وتأثر شيء عن شيء، كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن. واما بعد الإستقرار فمن الكم أو الكيف أو الوضع أو نحوها ويجرى فهما التضاد والإشتداد. وما قيل: إن ثبوتهما ذهنى، والاّ لزم التسلسل، فمدفوع بان التأثير والتأثر فهما لا يشمل الابداع والحدوث الدفعى، بل الحال الذى يكون للفاعل والمنفعل، حتى ان الفارابى فسّر ان يفعل وان ينفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك، والله أعلم.

[62و] المعلم الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومطلبان:

أمّا المقدمة

فهى عند المتكلمين إمّا جوهر فرد، إن لم ينقسم أصلا، أو جسم إن انقسم. والفلاسفة لمّا خالفوهم في نفى الجوهر الفرد واثبات المجردات وجوهرين حالّ ومحلّ قالوا:[575] إن كان حالاً في جوهرٍ آخر فالحالّ صورة، والمحلّ هيولىً، والمجموع جسم، والاّ فان تعلّق بجسم تعلّق تدبير وتصرفٍ فنفسٌ، والاّ فعقلٌ. وقد يقال: إن كان مفارقا فإما ذاتًا وفعلاً، فهو العقلُ، أو ذاتًا فقط، فهو النفس وإن كان مقارنا، فإمّا بالحاليّة أو المحلّية أو التركب. والمختار أن يقال: إن امكن له الأبعاد الثلاثة فجسم، والاّ فإما جزء هوية بالفعل اولا. وإن لم يمكن فإما متعلق به اولا. وعند قدماء الحكماء الجوهر إمّا جِرمانىّ، إن كان متحيّزا، وهو الجسم لا غير، والاّ فروحانىّ، وهو العقلُ والنفسُ. وقد عرفت فيما سبق الفرق بين المحلّ والموضوع، وبين الحالّ والعرض بالعموم في المحلّ والحال مع التباين بينهما، وبالخصوص في الموضوع والعرض مع التباين بينهما. وأما بين العرض والمحلّ فعموم من وجه، لإجتماعهما في مثل[576] الحركة بالنسبة إلى السرعة. ووجود الأول في مثل[577] اللون، والثانى في الجسم. وما يتوهم من كون كليات الجواهر اِعراضا لافتقارها[578] إلى الموضوع ولقيامها بالنفس، فمردود بأن ذلك موضوع الحمل، دون العرض، وان القيام بإعتبار وجودها الظلى، دون الأصلى.

[575] والفلاسفة ... ومحلّ قالوا: في الهامش.
[576] مثل: تحت السطر.
[577] مثل: فوق السطر.
[578] اعراضا لافتقارها: في الهامش.

أما المطلب الأول في[579] أحكام الأجسام

وفيه مقصدان:

المقصد الأول في أحوالها الإجمالى:

وفيه مباحث.

[62ظ] **المبحث الأول [في تعريف الجسم]:**

الجسم ابين الأشياء مفهوما، وأظهرها ذاتا، وأخفاها حقيقة. فهو عند المتكلمين الجوهر القابل للإنقسام، حتى المؤلّف من الجزئين، لا المؤلّف مع جزء، ليتناول الجزء المؤلّف مع آخر، كما توهم، بناء على ان التأليف عرض لا يقوم بمحلّين. قلنا: وان سلم عدم قيام التأليف بجزئين فزيد بالجسم ما يقوم به مجموع التأليفين.

وعند المعتزلة الجسم الطويل العريض العميق تعريفا بخاصّته الشاملة اللازمة. ولما ارادوا قبوله لها لم ينتقض شمولُها بالكرة، ولزومها بالشمعة المتواردة عليها الأبعادُ المختلفةُ. على أنه ليس عندهم مقدار قائم بالجسم، ولهذا استغنوا عن ذكر الجوهر. ولمّا اثبتوا خطًّا وسطحا جوهريّين اعتبروا قيد العرض والعمق، وان اختلفوا في ادنى ما يتركب منه الجسم إلى ثلاثة [أو] أربعة أو ستة أو ثمانية.

وعند الفلاسفة الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة. وربما يعتبر التقاطع على قوائم اكتفاءً بذكرها عمّا عداها، لا للحصر فيها. والمراد بالقابلية الإمكان العام المتناول لِما بالفعل لازمة، كما في الفلكيات، أو لا، كما في العنصريات، أو لما بالقوة، كما في الكرة المصمّية. والمراد القابلية بالذات، فلا يرد قابلية الوهم بواسطة توهم الجسم، والهيولى بواسطة الصورة. على ان كون الوهم جوهرا ممنوع، وكذا قبول الهيولى خارجا ممنوع. وأيضا

---

[579] ففي: في الاصل.

المراد[580] بالأبعاد هى المتوهمة في داخل الجسم، لا النهايات القائمة به، حتى يخرج ما يفرض من الجسم الغير المتناهى.

قيل: هذا التعريف رسم، إذ الجوهر ليس جنسا له، لأنه الموجود لا في موضوع، والوجود عارض واعتبارى، ولا في موضوع عدمى، ولأنه حينئذ يمتاز بفصول إما جواهر، فيتسلسل، أو اعراض فلا يتقوم بها الجواهر. وأيضا القابلية، لكونها من الاعتباريات لئلا يلزم التسلسل، [63و] ليس بفصل.

وأجيب بأن الموجود لا في موضوع رسم للجوهر والجنس، لكونه عرضيا للفصل، لا يحتاج إلى فصل آخر، وأن الفصل القابل، لا القابلية واتحاد القابل مع الجسم ذاتا، لا يمنع تغايرهما مفهوما.

المبحث الثانى [في انقسام الجسم البسيط]:

اتفق الكل على ان الجسم البسيط قابل للإنقسام، وانما[581] الخلاف في انه بالفعل أو بالقوة أو مركب منهما. **والأول** ان كان متناهيا فهو مذهب المتكلمين، وإن كان غير متناه فهو مذهب النظام. **والثانى** إن كان متناهيا فهو مذهب الشهرستانى، أو غير متناه وهو مذهب الفلاسفة. **والثالث** مذهب ذيمقراطيس يريد ان أجزائه أجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية، دون الفعلية. وذهبت شرذمةٌ لا يعبأ بهم إلى تألّفه من محض الاعراض. وهذا المذهب ومذهب النظام من اشنع المذاهب في هذا المقام.[582]

والذى يعتدّ به من المذاهب ثلاثة: **الأول** كونه مركبا من الجزء الذى لا يتجزى. **والثانى** تركبه من الهيولى والصورة. **والثالث** كونه بسيطا كما هو عند الحس. وبالحقيقة الكل قائل بالهيولى معنى، والخلاف في انها الجسم نفسه[583] أو مادتُه أو الجواهر الفردة، ولنذكر احتجاج هولآء في ثلاثة مطالب.

---

580 والمراد القابلية ... وأيضا المراد: في الهامش.

581 انما: فوق السطر.

582 وهذا المذهب ... في هذا المقام: في الهامش.

583 نفسه: فوق السطر.

المطلب الأول: **للمتكلمين في اثبات الجزء طريقان**:

أحدهما ان قبول الإنقسام مستلزم[584] لحصول الأقسام. وفيه وجوه: **الأول**: لو كان الواحد قابلا للقسمة لقبلت الوحدة أيضا، ضرورة انقسام الحالّ بانقسام المحل. **الثانى**: ان تفريق الواحد اعدام، لانه زوال هوية بحدوث هويتين وانه محال، والاّ لزم اعدام البحر [63ظ] واحداث بحرين عند شقه بإبرة. **والثالث**: ان مقاطع الأجزاء متمايزة، والاّ لَما اختلفت خواصّها من النصف والثلث ونحوهما.

والجواب **عن الأول**: بأن الوحدة لكونها اعتبارية لا تنقسم، وان انقسم محلها. **وعن الثانى**: بان الزائل بالانفصال[585] الاتصال، لا الجسم نفسه، وبأنه استبعاد لا يفيد اليقين، ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة.[586] **وعن الثالث**: بان إختلاف الخواص فرع فرض الانفصال، لا تحققه.

وثانيهما اثبات الجزء الغير المتجزى[587] في الأجسام، وفيه وجوه:

منها ما يبتنى على الطريق الأول. **أحدها**: إن كل ممكن مقدور الله تعالى، فله ان يوجد الافتراقات الممكنة، ولو غير متناهية، فكل مفترِق واحد منها جزء لا يتجزى. وردّ بإمكان الإفتراق لا إلى نهاية.[588] **وثانيها**: لو لم تنته القسمة إلى الجزء لَمَا كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهيين جزءًا. والقول بأن التفاوت انما هو[589] في المقدار دون الأجزاء، مدفوعٌ بأن الأول فرع الثانى، بل هما متلازمان. وقد يدعى عدم[590] امكان الإستواء في الأجزاء الممكنة أيضا، فلا يرد دعوى تخصيص[591] الإستحالة بالأجزاء بالفعل. وردّ بأنه ليس فيهما أجزاء بالفعل، بل

---

[584] ان قبول الإنقسام مستلزم: في الهامش.
[585] بالانفصال: في الهامش.
[586] وبأنه استبعاد ... غير مسموعة: في الهامش.
[587] الغير المتجزى: في الهامش.
[588] وردّ بإمكان الإفتراق لا إلى نهاية: في الهامش.
[589] انما هو: في الهامش.
[590] عدم: تحت السطر.
[591] دعوى تخصيص: في الهامش.

هما قابلان لانقسامات غير متناهية.[592] **وثالثها**: إمتناع الإمتدادات الغير المتناهية في الجسم يستلزم الانتهاء إلى ما لا امتداد له. وردّ بمنع امتناع الإمتدادات الغير المتناهية بالقوة.[593]

ومنها ما يبتنى على تعاقب أجزاء الحركة والزمان، وهو ان الزمان آن سيّال، وكذا الحركة أمر بسيط مستمر فيلزم منهما عدم انقسام ما ينطبقان عليه من المسافة.

ومنها ما يبتنى على ثبوت النقطة. وهو وجوه: **أحدها** ان النقطة إن كانت جوهرا فذاك، والاّ فمحلُّها من الجوهر، إما بالذات، أو بالواسطة غير منقسم، والاّ لزم انقسامها أيضا. وردّ بان حلولها جوارى، لا سريانى، فلا ينقسم عدم انقسام محلها.[594] **وثانيها** [64و] إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوى[595] وقام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم، ثم إذا اديرت الكرة بتمامها على السطح وأُمرّ الخط إلى آخر الخط ظهر عدم إنقسام جميع الأجزاء من المتحرك والمسافة. وردّ بأن المماسة بالنقطة وحلولها ليس سريانيا.[596] **وثالثها** انهم اثبتوا ان الزاوية الحاصلة من مماسّة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر الزوايا، فلا يقبل الإنقسام. وردّ بأنها تنقسم وهما، وان لم تنقسم فعلا.[597]

ثم انهم احتجوا على نفى قول النظام بكونها محصورة بين حاصرين وبلزوم امتناع ان يصل المتحرك إلى غاية مّا، وإمتناع ان يلحق السريعُ البطيءَ في زمان متناه، وبالنقض بالمؤلّف من ثمانية أجزاء مثلا. فإذا نسب إلى حجم هو نصفه مثلا في المقدار يلزم أن يكون أجزاؤه ستة عشر، لأن زيادة الحجم بقدر زيادة الأجزاء، فيلزم أن يكون نسبة المتناهى إلى المتناهى كنسبة المتناهى إلى غير المتناهى بزعمه. فلم يبق للنظام مَهْرَب الا القول بالتداخل في التركب والقول بالطفرة في الحركة وتجويز شيء منهما عطلة عن حِلْية العقل.

---

[592] وردّ بأنه ... غير متناهية: في الهامش.
[593] وردّ بمنع ... بالقوة: في الهامش.
[594] وردّ بان حلولها ... محلها: في الهامش.
[595] في الاصل: مستوا.
[596] وردّ بأن المماسة بالنقطة وحلولها ليس سريانيا: في الهامش.
[597] وردّ بأنها تنقسم وهما وان لم تنقسم فعلا: في الهامش.

المطلب الثانى: للفلاسفة في نفى الجوهر الفرد طرق:

أحدها ما يبتنى على تغاير الجهات والنهايات، وهى وجوه: **الأول**: كل متحيز بالذات يمينه غير يسارة ضرورة. **الثانى**: إمتناع التداخل بين الجزئين يستلزم إنقسامهما عند الإنضمام. **الثالث**: ان منع الوسط تلاقى الطرفين يلزم إنقسامهما، والاّ فلا حجم. **الرابع**: الوجه المضئ للصفحة من الأجزاء، إذا اشرقت عليها الشمس غير ما يواجهنا ضرورة. [64ظ] **الخامس**: إذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلاث، وذلك إمّا بأن يقع عليه بداءً أو يتحرك عن جزء إلى آخَر. فانه لا يكون متحركا الاّ عند كونه على الملتقى، أو يفرض انضمام أربعة فوق الأول جزء، وتحت الرابع جزء، ثم تحركا معا على السواء فانهما يتحاذيان على الملتقى، أو يفرض انضمام خمسة فوق كل طرف جزء فتحركا حتى التقيا، فالثالث منها يكون على ملتقاهما.

وثانيها: ما يبتنى على كون البطؤ لتخلل السكنات وهو ان الحركة السريعة والبطيئة، إذا تلازمتا. فعند قطع السريعة جزء لا يقطع البطيئة مثله، فضلا عن أكثر منه، بل يقطع أقل منه فينقسم. وإحتمال سكون البطيئة مردودة بصُوَر تفكك الرحى وتناثر الفَرْجار ذى[598] الشعب الثلث وتقطُّع اعضاءِ الانسان، إذا استدار على عقبه بالدَّاباعَه، وأجزاءِ الفلك لسرعة حركة عند المنطقة وبطؤها عند القطب وتخلّف حركةِ الظلّ عن حركة الشمس وحركةِ الكُلاّب عن حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود في وسط البئر، قد جعل فيه الكُلاّب يُمَدّ به الحبل فالدلو يقطع مسافة البئر حينما يقطع الكُلاّب نصفَها.

وثالثها: ما يتعلق بأصول هندسية، وهى وجوه: **الأول**: قد تقرر فيها ان كل خط يمكن تصنيفه، فيلزم تجزّى الوسطانى فيما يتركب من الأجزاء الوتر. **الثانى**: ان كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ففي المركب من جزئين يقع على الملتقى. **الثالث**: كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم لا إلى نهاية. **الرابع**: [65و] قد تقرر ان ادارة الخط المستقيم على أحد طرفيه ترسم دائرة، وادارة نصف الدائرة على المحور ترسم الكرة، ثم يلزم من القول بوجودهما نفى الجزء، لان أجزاء بواطن[599] محيط الدائرة لا يجوز[600] ان يساوى ظواهرها ضرورة. فإما ان

[598] الفرجار ذى: في الهامش.
[599] بواطن: في الهامش.
[600] لا يجوز: فوق السطر.

يكون أجزاء بواطنها أصغر فيلزم الإنقسام، أو يكون بين أجزاء[601] ظواهرها فرج خلاء لا يسع كل منها جزء، فيلزم الإنقسام، أو يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن. وأيضا المدار الملاصق للمنطقة لا يجوز ان يتساويا أجزاء[602] ضرورة، فيكون أقل، فينقسم الجزء. **الخامس**: مربع وتر القائمة كمجموع مربعى الضلعين محيطين بها، فإذا لم يكن للمجموع جذر منطَق كان في أجزائه الوتر كسير فينقسم. **السادس**: وتر القائمة الحاصلة من جزء فوق أحد الجزئين، لا يساوى كلا من الضلعين، أو لمجموعهما، بل بينهما. **السابع**: قطر مربع، كلٌ من أضلاعه أربعةٌ، ان ساواه جزءًا فهو محال، وان كان مع فرج هى ثلاثة كان مثل الضلعين، وهو أيضا محال، فيكون أقلّ فينقسم.

ورابعها: ما يبتنى على مقدمات ضعيفة، وهى وجوه. **الأول**: الجزء، إن كان ذاتيا للجسم يكون بيّن الثبوت. وفيه ان ذلك في الأجزاء العقلية المتصورة بالكنه. **الثانى**: الجزء متشكل[603] لتناهيه، فان كان كرة يحصل بين الأجسام فرج خلاء، وأيضا هى أقل من الجزء،[604] والاّ انقسم. وفيه ان ذلك في الأجسام الكرية. **الثالث**: الظلُّ المساوى لجسمٍ أجزاؤُه وتر يكون نصفة ظلّ نصفة، فينقسم، وفيه ان ذلك فيما له نصف. ثم انهم ابطلوا إحتمال التجزى وهمًا بأن المتساوى في الطبع متساوٍ وفي الأحكام بالذات، وان يخلّف لعارضٍ.

[65ظ] ثم ان الفلاسفة بعد نفيهم الجوهر الفرد احتجوا على ثبوت الهيولى، بأنه لا شك في وجود امتداد جوهرى يدرك من الجسم في بادئ النظر[605] ولا ينتفى بتبدل المقادير، وهو المسمى بالصورة، وربّما يعبر عنه بالاتصال. ثم انها لا يبقى مع الإنفصال، لأنه زوال هوية اتصالية إلى هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمرٍ آخَر قابلٍ للإتصال والإنفصال، لكونه استعدادًا محضا وباقٍ في الحالين لقبوله الوحدة بوحدة الصورة والتعدد بتعددها، وهو المعنى بالهيولى.

وبهذا التقرير يندفع اشكالات. **منها**: أن الاتصال والانفصال عرضان يعبر بهما عن وحدة الجسم وكثرته، فكيف يكونان جوهرين. **ومنها**: أن إنعدام هوية وحدوث هويتين لايحتاج إلى قابل باق. **ومنها**: إن افتقر قبول

---

[601] أجزاء: فوق السطر.

[602] أجزاء: في الهامش.

[603] متشكل: في الهامش.

[604] وأيضا هى أقل من الجزء: في الهامش.

[605] يدرك من الجسم في بادئ النظر: في الهامش.

الانفصال إلى مادة لتسلسلت الموادّ. **ومنها**: ان زوال الإتصال العرضى لا يفيد، والجوهرى يعدم،[606] فلا يجوج إلى قابل. **ومنها** أن المادة ان اتحدت عند الإنفصال يلزم تعدد الواحد بالشخص، وإن تعددت لم يكن الجسم عند الاتصال متصلا بالذات، ان وجدنا، والاّ كان الانفصال انعداما للجسم بالكلية، لا بمجردة الصورة الاتصالية.

المطلب الثالث [في الجسم عند الإشراقيين]:

ذهب الإشراقيون إلى ان الجسم واحد في ذاته ويطلق عليه الهيولى من جهة توارد الهيئات عليه، ومن جهة حصول الأنواع المختلفة منه، كما يطلق على تلك الهيئات من جهة تواردها عليه صورا. وزعموا ان الاتصال من حيث عروضه وزواله بالإنفصال عرض، وبمعنى ما من شانه الاتصال، أى قبول الأبعاد والإمتداد، وهو الجسم ليس الاّ. [66و] وما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل الأبعاد انما هو النفس المقدار المستحفظ بتعاقب الخصوصيات، ومن المعلوم إمتناع إختلاف الطبيعة الإمتداد به بالجوهرية والعرضية. على انه لو كان هناك إمتدادان جوهرى وعرضى، فان فضل أحدهما يوجد قدر من الإمتداد بلا مادة، وهو وجود حالّ بلا محلّ، أو يتساويا في جميع الأقطار، فيرتفع الإمتياز. ورُدّ بأن الإمتياز الحقيقى ممنوع الإنتفاء، والحسىّ ملتزم. وقد يستدل على نفى الهيولى بأنها ان لم يتحيّز لم يحلّ فيه المتحيز بالذات، وان تحيزت، فإما بالاستقلال، فيماثل الجسمية، ولا يجامعها، ولم يكن بالمحلية أولى، ولزم استغناؤهما عن المواد، أو افتقارهما إليها، فيتسلسل المواد. وأما بالتبعية فكانت حالّة في الجسمية. ويجاب بان عدم الإستقلال يمكن أن يكون بالمحلية. على ان الإشتراك في اللازم لا يوجب التماثل. واعلم انه لا مطمع منها[607] لعاقل في إقامة برهان يتميّز به الحق عن الباطل، الاّ ان أدلة الجوهر الفرد، وإن كان من قبيل الإقناع، لكنها مما يرتضيه القلوب ويقبله الطباع.

المبحث الثالث في تفاريع المذاهب المذكورة:

أما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والأعراض المشروطة بها، وفي انه هل يمكن وقوعه على المفصل، وفي انه هل يمكن جعل الخط المولف من الأجزاء دائرة، وفي انه هل له تشكل. ثم اختلفوا،

---

[606] يعدم: في الهامش.

[607] منها: في الهامش.

فقيل: يشبه الكرة، وقيل: المثلث، وقيل: المربع أى المكعب، ليمكن كونه محفوظا بجواهر ستة. [66ظ] واتفقوا على انه لا حظّ له من الطول والعرض، الاّ ما نسب إلى بعض من لا سداد في عقله. واما ما نقل من ان له حظّا مّا من المساحة، بناء على تحيزه وتكاثفه عند الإنضمام فيما لا يخفى ضعفه على اولى الأفهام.

وأما القائلون بمذهب ذيمقراطيس فقد اختلفوا في اشكالها: فقيل: كرات، وقيل: مكعّبات، وقيل: مثلثات، وقيل: مربعات، وقيل: مختلفات. ثم المشهور من الطائفتين ان طبيعة الأجزاء واحدة في جميع الأجسام، وانما اختلافها بحسب الأعراض. ويستند اختلافها عندنا إلى قدرة المختار، وعندهم إلى إختلاف الاشكال، فلا حاجة إلى جعل بعض الأعراض داخلة في حقيقة الجسم.

وأما القائلون بالهيولى والصورة فقد فرعوا عليه أمورا:

أحدها: ان الجسمية طبيعة نوعية، فلا يختلف في اللوازم. ولهذا حكموا ثبوتها فيما لا يقبل الانفكاك أيضا، مثل الفلكيات، لما قد ثبت لزوم المادة للجسمية، وهى طبيعة نوعية لكونها أمرا متحصلا بنفسه لا يتخلف الا بالعوارض من الفلكية والعنصرية ونحو ذلك. ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الاّ جوهرا متصلا بالذات،[608] وليست طبيعة جنيسة يقع على ماهيات مختلفة اللوازم ولا عرضية يقع على المعروضات. ولا ينافيه كون الجسم جنسا لكونه مبهما لا يتحصّل، الا بفصولها المنوّعة. وقد يقرر بإمكان قبول الانفكاك، وان لم يقع لعارض أو بكفاية الانفصال الوهمى في ثبوت المادة.

وثانيها: إمتناع الهيولى بدون الصورة وبالعكس. أما **الأول** فلان الهيولى المجردة ان قبلت الإشارة كانت جسما لإمتناع الجوهر الفرد، والاّ فتحيزه بعد المقارنة تخصيص بلا مخصص. وردّ بمنع [67و] انحصار المخصص في الصورة. وأما **الثانى** فلأن الصورة لو قامت بذاتها استغنت عن المحل، فلم تحلّ فيه. وردّ بجواز كون التجرد والحلول، لا لذاتها. ثم التلازم بينهما ليس لعلية الصورة، لكونها حالّة فيها،[609] وجائزة الزوال عنها[610] ومقارنةً لما

[608] من الفلكية والعنصرية ... متصلا بالذات: في الهامش.
[609] فيها: فوق السطر.
[610] عنها: فوق السطر.

يتأخر عنها، اعنى الشكل، ولا لعلّية الهيولى، لأنها قابلة لها ومحتاجة إليها في الوجود، ولا يختص بصورة معينة، بل لاحتياج الهيولى في بقائها إلى صورة مّا، والصورةِ في تشخصها إلى هيولى بعينها.

وثالثها: ان الجسمية لما اشتركت احتج في إختلاف الأجسام في الآثار إلى أمر مختص غير عارض لئلا يتسلسل، وهو الصورة النوعية. ونوقض بإختلاف صور الأجسام، فان التزم تعاقبها لا إلى نهاية، أو استنادها إلى إختلاف الإستعدادات التزمنا مثله في العوارض. وقد يقال إن إختلاف آثار الأجسام مع اشتراكها في المادة والصورة الجسمية ولزوم كون مباديها جواهر، لإمتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه، أو بجوهر غير حال في مادته إلجاءهم إلى اثبات مقوم آخَر جوهريّ، وسمّوه بالصورة النوعية.

المبحث الرابع في أحكام الأجسام:

وفيه مطالب:

المطلب الأول [في الأجسام المتماثلة]:

الأجسام متماثلة يصح اشتراكها في أحكام، وانما يختلف بالعوارض، وذلك لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة. وربما يستدل بوجوه ضعيفة، وهى[611] اشتراكُها في اخصّ صفات النفس، كالتحيز وقبول الأعراض وإنقسامُ مطلق الجسم إليها وإلتباسُ الأجسام عند الإشتراك في العوارض. [67ظ] وقيل: إنها حقائق متخالقة ترتب عليها خواص متباينة،[612] لكن لاشتراكها في مفهوم الجسم يحكم بتماثلها. ولا يخفى ان ليس النزاع ههنا في هذا النوع من التماثل، وانما الغرض اتحاد حقائقها وذلك لان أصحابنا يتوسلون بهذا إلى استناد إختلاف العوارض إلى القادر المختار، وجواز الخرق للسموات وكثير من خوارق العادات.

---

[611] وربما يستدل بوجوه ضعيفة وهى: في الهامش.

[612] ترتب عليها خواص متباينة: في الهامش.

المطلب الثانى [في بقاء الأجسام]:

ان الضرورة قاضية ببقاء الأجسام حقيقةً، لا حسًّا فقط. وقابليتها[613] للفناء أما المركب فبالتفرق والإنقسام والبسائط بالإنعدام. وذلك إمّا للحدوث أو الإمكان سيّما، وقد نطق به القرآن، وبالحدوث والإمكان. يثبت الإمكان ومن ادعى الإمتناع فعليه البيان. وان وقع محلّ النزاع هو وقوع الفناء فالوجه التشبث بعمومات[614] الكتاب. ثم ان القائلين بامتناع بقاء الأعراض والذاهبين إلى إمتناع ففنائها طردوا هذا الخلاف في الأجسام، الاّ انهم مع ضعف ادلّتهم، كما مر، غفلوا عن الفارق بينهما. إذ يجوز فناء الأجسام بعد خلق البقاء أو[615] الأعراض التى هى مشروطة بها، أو خلق الفناء واحدًا، أو متعددًا بخلاف الأعراض، فانها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور.[616] وأما الفلاسفة فقد قالوا بإمتناع فنائها جريا على أصولهم الفاسدة من القول بالايجاب، وإمتناع فناء المادة وتجردها عن الصورة.

المطلب الثالث [في لزوم الحيز للجسم]:

البديهة حاكمة بلزوم الحيّز للجسم، والعقل جازم بعدم خلوّه عن شكل لتناهيه، الاّ ان خصوصات ذلك مستندة إلى القادر المختار عندنا، وإلى طبائعها عند الفلاسفة. قالوا: كل جسم إذا خُلّى وطبعه لا يخلو عن خصوصية[617] شكل وحيّز مكانا أو غيره، ويجب أن يكون[618] الحيّز واحدا لكونه مقتضى الواحد.

[68و] **المطلب الرابع [في الخلاء]**:

أكثر المتكلمين على انه يمتنع خلوّ الجسم عن الأعرض وضدّه، وجوّزه البعض مطلقا.[619] امّا في الأزل فعند الفلاسفة،[620] واما فيما لا يزال فعند المعتزلة، والبعض[621] تفصيلا، فمنهم من خصّه بغير الأكوان ومنهم من خصّه بغير الألوان.

---

[613] وقابليتها: فوق السطر.
[614] بعمومات: في الهامش.
[615] البقاء أو: ف الهامش.
[616] بخلاف الأعراض ... فيدور: في الهامش.
[617] خصوصية: في الهامش.
[618] ويجب أن يكون: فى الهامش.

احتج المانعون بأنها لا تخلو عن الحركة والإجتماع[622] ومقابلية وبأن الأجسام لتماثلها لا تتمايز ولا تتشخص الا بالأعراض، فلا يوجد بدونها. وردّ بأن النزاع في عموم الأعراض، وإعتبارُ البعض بالبعض لا يفيد. نعم، انما يفيد عموم الأوقات.

واحتجّ المجوّزون بان أوّلَ الأجسام خال عن الإجتماع والإفتراق، والشفاف عن الألوان، وإلاّ لَأُحِسَّ به عند إرتفاع الموانع، وتجويزُ تحققها بلا بيان سفسطة. ورُدّ بان المعتبر الخلوّ بعد القبول، وبأن الشفيف ضدّ الألوان لا عدمها.

المطلب الخامس [في الأبعاد]:

الأبعاد متناهية لوجوه:

الأول: برهان المسامتة، وتقريره أنه إن وجد خط غير متناه وخطّ آخر متناه خارجا من مركز كرة موازياله. فإذا تحركت الكرة إلى سمت الخط الآخر لا جرم يميل الخط الخارج من مركزها من الموازاة إلى المسامتة، وهى حادثة ضرورة. ويلزمها وجود نقطة في الخط الغير المتناهى متعينة في الوهم على طاعة من العقل، لأن يكون اول نقطة المسامتة لكن كل نقطة نعرض اول نقطة المسامتة فمسامتة نقطة قبلها قبل مسامتتها، فلا يتعين شيء من النقط للأوّلية، وانه محال. وقد يقرر بان يفرض الخطان متقاطعين فتحرك الكرة إلى خلاف جهة الآخر، فيتخلص قبل تمام الدورة أحدهما عن الآخر، فيوجد نقطة هى أول نقطة التخلص ويساق إلى آخر البرهان، ويسمى برهان التخلص. وقد يقرر بأن يفرض الخط المتناهى مسامتا أولا، ثم تحرك إلى ان يتوازيا. فلا بد من نقطة هى اخر نقط المسامتة، لأنها كانت ثم زالت، فيكون لها نهاية، وانه محال بمثل ما مر ويسمى هذا برهان الموازاة. وانت خبير بأن هذين التقريرين مع برهان المسامتة من شرع واحد.[623] [68ظ] وبهذا التقرير يندفع منع الملازمة مستندا بما ذكر في انتفاء اللازم، ومنع انتفاء اللازم مستندا بأن انقسام الزاوية والحركة لا إلى نهاية مستند إلى مجرد الوهم، ومنع المطلوب

---

[619] مطلقا: في الهامش.
[620] فعند الفلاسفة: فوق السطر.
[621] البعض: فوق السطر.
[622] والإجتماع: في الهامش.
[623] ويسمى برهان التخلص... من شرع واحد: في الهامش.

مستندا بان المحال انما يلزم من القرض المذكور، لا من لا تناهى البعد، أو من اجتماعهما. واما قلب الدليل بأن المسامتة مع طرف من[624] محور العالم بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم، وهكذا لا إلى نهاية، فيلزم عدم تناهى الابعاد، فمدفوعٌ بأن الكلام في الأبعاد الموجودة دون ما هو من الوهميات الصرفه.

الثانى: وهو البرهان السلّمى أنا نفرض مثلثا متساوى الاضلاع، ونفرض امتداد ساقية إلى ما لا يتناهى. فكل مرتبة من أبعادها يشتمل على الذى قبله، وزيادة يخص هذه المرتبة. فيلزم من فرض[625] عدم تناهى الزيادات والأبعاد وجود بعد غير متناهٍ، محصورًا بين حاصرين. وقد يقرر بوجه أخر يسمى البرهان الترسى وهو أنا نقسم محيط جسم مستدير كالترس ستة أقسام متساوية ويخرج ثلاثة من أقطارها المادة بالأقسام الستة إلى غير النهاية، فكل قسم منها إما متناه البعد بين ضلعيها، فالكل كذلك، وإما غير متناه فينحصر بين حاصرين. والبرهان السلمى والترسى ينشعبان من أصل واحد.

والثالث: برهان التطبيق، وهو انا ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا، ثم نطبق. فإما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع، فيتساويان، اولا، فينقطعان. وقد مر تحريره وتقريره. وهذه البراهين هى التى يقول عليها في هذا المطلب، الاّ ان الأول مبنى على نفى الجزء، والثانى على نفى اللا تناهى من جهات، والثالث على مقدمات واهية قد عرفتها.[626]

[69و] احتج المخالف بوجوه:

الأول: ان ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال وما يوازى ربع العالم أقل غيرما يوازى نصفه، فلا يكون عدما محضا.

قلنا: مجرد وهم.

---

[624] طرف من: فوق السطر.

[625] فرض: فوق السطر.

[626] والثالث على مقدمات واهية قد عرفتها: في الهامش.

الثانى:[627] الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مدّ اليد فثمة، أو لا فثمة مانع.

قلنا: لا يمكن، لكن لعدم الشرط.

الثالث: إن الجسم كلى يمكن له إفراد غير متناهية،[628] ولا يقتضى انحصاره في فرد، فيوجد افراده الممكنة، إذ لا منع من الفيّاض.

قلنا: اللازم من الإمكان عدم اقتضاء الإنحصار، لا اقتضاء عدم الإنحصار.

قال الحكماء: لا عالم خارج هذا العالم، وإلاّ لكان في طرف من المحدد، فيتحدد الجهة قبلهما، لا بالمحدد. ورد بأن الثابت تحدد الفوق والتحت به، لا جميع الجهات فيجوز وجود جهة تتحدد بمحدد آخر. وأيضا يلزم وجود الخلاء بينهما. وردّ بعد تسليم امتناع الخلاء بتجويز أن يملأ بينهما مالىء أو يكون ذلك العالم محيطا هذا العالم بعناصره وأفلاكه. وأيضا يوجد فيه عناصر اخر، فيكون لها حيزان طبيعيان. وردّ منع تساويهما حقيقة أو صورة أو تماثلها، ومنع كون الآخر في حيزه الطبيعى.[629]

المطلب السادس [في] منتهى الأبعاد:

كلها[630] نهاية للأجسام لكونه طرفا لها وجهة لمن يتحرك ويشير إليه. فالجهة موجودة ذات وضع لا تقبل الإنقسام، والاّ فالحركة من الأقرب إما من الجهة، أو إلى الجهة، فلا يكون الا واحدا منهما، ولا يمكن الحركة في الجهة، إذ لا مخصص لكونها جهة[631] خارجة عن المسافة. والطبيعى منها اثنان: الوفق والتحت، وان لم ينحصر أجزاء كل منهما بحيث تعدد الإمتدادات، والبواقى وضعية لتبدلها، دون الأولين. وهى ستة تنقسم بحسب الأعضاء الستة للإنسان، وهى الرأس المحاذى للفوق، والقدم المحاذى للتحت، والظهر الموازى للخلف، والبطن الموازى

---

[627] الثالث: فى الاصل.
[628] يمكن له إفراد غير متناهية: في الهامش.
[629] قال الحكماء لا عالم خارج ... في حيزه الطبيعى: في الهامش.
[630] كلها: فوق السطر.
[631] جهة: فوق السطر.

للقدام. وأقوى اليدين غالبا[632] الموازى لليمين، وأضعفها كذلك[633] الموازى للشمال. ولكون ما عدا الأولين وضعية تتبدل كالمواجه إلى المشرق إذا واجه إلى المغرب.

المطلب السابع [في حدوث الجسم]:

اتفق الملّيون على أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. وخالفهم الفلاسفة، وقالوا بقدم الفلكيات [69ظ] سوى جزئيات الأوضاع والحركات، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا، والنوعية جنسا. وبعضهم زعموا ان لها مادة قديمة، واختلفوا في انها جسم، وهو العناصر الأربعة، أو واحد منها،[634] والبواقى بتكثيف وتلطيف، والسماء من دخان يرتفع منه، أو من جوهرة غيرها، أو أجسام صغار صلبة كرية، أو مختلفة الأشكال، أو ليست بجسم، بل نور وظلمة، أو نفس وهيولى، أو وحدات تحيزت فصارت نقطا، وانها اجتمعت فصارت خطوطا، والخطوط سطحا، والسطوح جسما. وللقائلين بالقدم عبارات مختلفة جدا، ولعلها رموز صدرت بحسب عادة كل طائفة واصطلاحاتهم.

لنا وجوه:

الأول: انها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أمّا **الأولى**: فلانها لا تخلو عن العوارض، وهى حادثة، إما مطلقا، لما مر من إمتناع بقائها، واما الحركة والسكون منها خاصة. امّا الحركة فلكونها على التقضى والتجدّد. وامّا السكون فلأنه كون يمكن ان يُنتقل منه، لأن كل جسم قابل للحركة ضرورة، أو[635] لتماثلها، أو لأنه لا يختص أجزاء البسائط بحيز لتشابهها،[636] ولا يختص أجزاء المركبات بالمماسة للآخر لكونها بسائط. ونوقض إجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بأنا لانسلم تجدّد الحركة

---

[632] غالبا: في الهامش.
[633] كذلك: فوق السطر.
[634] أو واحد منها: في الهامش.
[635] ضرورة أو: في الهامش.
[636] بحيز لتشابها: في الهامش.

في الأزل. والجواب ان الكلام في جسم تجددت عليه الأكوان واستمرت عليه الأزمان، وأن الأزل لا يمنع تجدد الحركة، بل يحققه.

[70و] وأما **الثانية**: فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وانه محال. وردّ بان المحال إمتناع أزلية جزئيات الحوادث، ولا يلزم منه حدوث ماهياتها، بل ممكن قدمها بإستمرار جزئياتها.

واجيب أولا، بأن ذلك في الحركة محال، لأن ماهيتها يستدعى المسبوقية بالغير المنافية للقدم. وثانيا، بأن حدوث الجزئيات وقدم الكلى غير ممكن، إذ لا وجود له الاّ في ضمنها. وثالثا، بأن تعاقب الحوادث مطلقا مردود ببرهان التطبيق، وبوجوب تكافؤ المتضايفين، وقد عرفتهما. وقد يقال حدوث كل يستلزم حدوث الكل، وقبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهى، وعدم تناهى الحركات الماضية يستلزم إمتناع إنقضائها، وحصول الحركات اللاحقة يستلزم إنقضائها. والحركة، لزوالها، لا يكون اثراً للموجب. فكل منها اثر المختار، فكذا الكلّ، فيكون حادثا ألبتة. وكل جملة منها إن كانت مسبوقة بأخرى إمتنع أزليتها، والاّ ثبت لها بداية. وكل جزء منها له عدم أزلى، فأزلية وجودها يستلزم إجتماع النقيضين، والكل ضعيف.

الثانى: ان الجسم محل للحوادث، لما مر، ولا شيء من القديم كذلك لما سيجىء.

الثالث: ان الجسم اثر الواجب ابتداء أو إنتهاء، و سيجىء انه المختار عندنا. وقد عرفت ان اثر المختار حادث.

الرابع: ان الجسم ممكن، فيحتاج إلى مؤثر، والتأثير حال الوجود تحصيل الحاصل، وحال العدم حدوث، وفيه ما قد عرفته.

الخامس: ان قدم القدم يستلزم التسلسل، وحدوثه يستلزم حدوث الجسم، وضعفه ظاهر. والتعويل في هذا الباب على البرهان الأول، الاّ انه لا يدل على حدوث العالم مطلقا، الا ان ينفى المجردات أو يثبت حدوثها[637]

[70ظ] واحتج القائلون بالقدم بوجوه:

الأول: ان العلة إن كانت تامة في الأزل يلزم القدم، والاّ ننقل الكلام إلى ذلك الحادث فيتسلسل. والجواب النقض بالحادث اليومى، ولا يدفعه استناده إلى الحوادث الفلكية المتعاقبة، لا إلى نهاية، لجريان برهان التطبيق والتضايف فيها. ولو سلم، فلم لا يجوز إستنادها إلى تصورات وإرادات جزئية من ذات مجرّدة. والمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون من جملة ما لا بد منه الإرادة التى من شانها الترجيح والتخصيص، والوجوب بها يحقق الإختيار، ولا ينافيه.

الثانى: ان الصانع جوادٌ لا يتوقف فعله الاّ إلى صحة التأثير، والعالم في الأزل ممكن يصح فيه التأثير، والاّ لزم الانقلاب.

وأجيب بأنه، مع كونه خطابيا، مبنى على عدم الفرق بين أزلية الإمكان، وإمكان الأزلية.

الثالث: المادة قديمة، والاّ يتسلسل، وكذا ما يلزمها من الصورة، فكذا الجسم. والجواب منع المقدمات.

الرابع: لايمكن سبق عدم الزمان عليه، والا لزم وجوده حين عدمه، فيكون قديما، وكذا الحركة والجسم، لما مر. والجواب انه لو سلم وجود الزمان، وانه مقدار الحركة، فَلِم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه تقدما بالذات، لا بالزمان، كما في أجزاء الزمان. ولا عبرة بالفرق بأن التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان، دون غيرها. ولو سلم فالمقصود منع إنحصار أقسام السبق في الأقسام الخمسة.

---

[637] في هذا الباب ... أو يثبت حدوثها: في الهامش.

قيل: والحق ان مسبوقية العالم بالعدم بحسب الإمتداد الوهمى الذى يقدر به الأمور الذى نسميه الزمان، فلم لا يجوز ان يقدر بهذا أيضا ما سموه زمانا.

[71و] قالوا: إن كان الزمان حادثا، فإن لم يتقدم وجود الصانع عليه بقدر غير متناه[638] يلزم حدوثه، أو قدم العالم. وان تقدم بقدر غير متناه لزم قدم الزمان والحركة والجسم.

وأجيب بأن تقدمه تعالى عليه بحسب هذا الأمر الممتدّ الوهمى، وفيه نظر. إذ الزمان عند الأشاعرة موهوم يقدر به متجدد معلوم، وحيث لا متجدد قبل العالم، لا يتوهم هذا الأمر الممتد. ولهذا قالوا لا يجرى عليه تعالى زمان، وأيضا الزمان عرض، وليس قبل العالم أمر يقوم به. ويشبه أن لا يكون[639] زمان قبل العالم، وانه[640] ليس للزمان عدم سابق عليه، لكن لا لقدمه، بل لعدم تقدم الزمان على نفسه. ويُفرق بينه وبين القدم بعد اتفاقهما في عدم سبق العدم مرور زمان متناه قبل يومنا هذا، وعدمُ مرورهِ. واما تقدم الصانع تعالى على العالم فذاتى، بلا معية معه زمانا إذ لا يجرى عليه زمان. لكن[641] لو أمكن هناك زمان لتقدم بأزمنة غير متناهية، واستحالة طرفى الشرطية لا تنافى صدقها. ولعلّ مَن له حد بين صائب يستصوب هذا التحقيق، والله ولى التوفيق.[642]

المقصد الثانى فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل:

والجسم، ان تألّف من أجسام مختلفة الطبائع، فمركب، والاّ فبسيط. وقد يقال ان لم يساوى جزءه المقدارى الكل في الإسم والحد فهو المركب، والا فهو البسيط.[643] وزعموا ان شكله الطبيعى كرة لان القوة الواحدة في القابل الواحد لا يفعل الاّ جسما له حدّ واحد، وهو الكرة. ثم البسيط إمّا فلكى، أو عنصرى. والمركب إمّا ذو مزاج، أو لا. فهذه أقسام أربعة، ولها أحكام أكثرها على الأصول الفلسفية الفاسدة أو الكاسدة، الاّ انا نذكرها ههنا انتقاما من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين.

---

[638] بقدر غير متناه: في الهامش.
[639] أن لا يكون: فوق السطر.
[640] وانه: فوق السطر.
[641] لكن: فوق السطر.
[642] حد بين صائب ... والله ولى التوفيق: في الهامش.
[643] وقد يقال ... فهو البسيط: في الهامش.

[71ظ] **القسم الأول في البسائط الفلكية:**

وفيه مباحث.

المبحث الأول: في إثبات المحدد

قد تقرر ان الجهة حقيقة هى العلو والسفل، لا غير، ولا يتحددان الاّ بجسم واحد[644] كرىّ محيط للكلّ يتحدد بمحيطه القرب وبمركزه البعد، ولا بد أن يكون واحدًا. إذ لو تعدد، فإما ان يحيط بعضها ببعض فالتحدد بالقصوى منها فقط، والاّ فيقع كل منها في جهة من الآخر،[645] فالجهة متحددة قبله أو معه، لا بد وان يكون كريّا لبساطته. إذ لو كان مركبا لجاز حركته مستقيمة، فيلزم تحدد الجهة قبله. وما قيل لعدم تحدد جهة البعد بغير الكرىّ وللزوم الخلاء، فممنوع لتحدد غاية البعد فيه أيضا، ولانه يدفع الخلاء كون مقعِّرة مستديرا، سواء كان محدّبه، بيضيّا أو عدسيّا، وإن يحيط بعضها ببعض، والاّ لما تحدّد سوى القرب، وهو ظاهر. ثم ان محدد الجهات ليس فاعلا لها، والاّ لا يلزم ان يكون جسما، ولا قابلا لها، إذ المركز لا يقوم به، وإن كان قيامه بالأرض من حيث انها مركز المحيط. ولذا لم يكن للأرض مدخل في التحديد، بل المراد بالمحدد ما يتعين به وضع الجهة. ثم ان المحدد حقيقة هو محدّبه لا مقعّره، لأنه فوق بالإضافة، وكذا سائر الأفلاك. وقد يقال الفوق نفس المحدد كلّه.

ثم ان الفلاسفة اثبتوا للمحدد أحكاما.

منها: انه بسيط لما مر.

ومنها: انه شفّاف، وكذا سائر الأفلاك، لأنه لا يرى، وغيره لا يحجب عن أبصار ما ورآئه. وما يشاهد من الزرقة انما يتخيل في الشفاف، إذ ابعد عمقه.

---

[644] واحد: في الهامش.

[645] فيقع كل منها في جهة من الآخر: في الهامش.

ومنها: انه لا ثقيل ولا خفيف، لأنهما يصححان الحركة المستقيمة، وانها محال عليه وكذا سائر الأفلاك لما سيجيء.

[72و] **ومنها**: انها لا حار ولا بارد، لتلازم الخفة مع الحرارة والثقلة مع البرودة. وقيل: لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة، إذ لا عائق فيلزم كون رؤس الجبال الشامخة اسخن.

ومنها: انها لا رطب ولا يابس، لأنهما يقتضيان سهولة قبول التشكل وغيره، وهما بالحركة المستقيمة. وزعم بعض القدماء انها في غاية الصلابة واليبس والملاسة، ولها في تماسها نغمات متناسبة يسمعها أصحاب الرياضة.[646]

ومنها: انها لا يقبل الكون والفساد، ولا الخرق والالتيام،[647] لأنهما يقتضيان الإنتقال من الحيز، وهو بالحركة المستقيمة.

ومنها: انها لا تتحرك في الكم، والا لزم الخلاء.

ومنها: ان فيها مبدأ ميل مستدير، لأن البسائط يجوز لكل من أجزائها الحصول في حيز الآخر، وانه يقتضى تحركه بالإستدارة. ففيه مبدأ ميل مستدير، والاّ امتنعت حركة المستديرة، فليس فيه مبدأ ميل مستقيم للتنافى بينهما.

واعلم ان الأحكام المذكورة مبنية على الأصول الفلسفية من بساطة الأفلاك وتماثل الأجسام وإمتناع الحركة المستقيمة على السموات وعدم استناد الأمور إلى الفاعل المختار إلى غير ذلك.

المبحث الثانى في عدد الأفلاك ونضدها:

---

[646] وزعم بعض القدماء ... أصحاب الرياضة: في الهامش.

[647] ولا الخرق والالتيام: في الهامش.

زعموا ان اقل ما يجب من الأفلاك تسعة. وقيل: ثمانية، بل[648] سبعة، وان التاسع لا كوكب عليه، وانه يتحرك من المشرق إلى المغرب على منطقة، يسمى معدل النهار، وقطبين هما قطبا العالم في قريب من اليوم بليلته، ويحرك الكل لا لكونه، كالجزء منه، [72ظ] ولا لكونه على سبيل التبعية، لأن ذلك في الحركات الاينية. بل لان نفس الفلك التاسع كما يحركه يشيع ما عداه، إذ نفس العالى قاهر لنفس السافل بخاصية روحانيّة. وتحته فلك الثوابت يتحرك على خلاف ما فوقه على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبية. ومغايرة القطبين والمنطقة هى التى يصحح حركة الثامن إلى جهتين، جهة حركة الذاتية وجهة حركة العرضية، ويتم دورته في ستة وثلاثين ألف سنة. وقيل: غير ذلك. وتحته فلك زحل، ثم المشترى، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم زهرة، ثم عطارد، ثم القمر، وبه ينتهى الفلكيات، وفي جوفه عالم العناصر، وستعرفها. وهذه الكرات يحيط بعضها ببعض بحيث يتحد محدب سطحى المحاط ومقعر سطحى المحيط. ومجموع هذه كرة واحدة مركزها مركز الأرض، يسمى بالعالم. والترتيب المذكور انما عرف بالكسف، إذ المنكسف فوق الكاسف بالضرورة وبالإستحسان في الشمس خاصّة. والكواكب السبعة يسمى السيّارة والقمران النيّرين، والبواقى المتحيّرة.

المبحث الثالث في هيئات الأفلاك:

اما التاسع والثامن فيحيط بهما سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم، والثوابت مركوزة في الثامن مغرقة فيه، بحيث يماس سطح ما لا أعظم منه سطحية على نقطتين.

وكذلك فلك الشمس، الاّ انه ينفصل عنه فلك آخر مركزة خارج عن مركز العالم. [73و] يماس محدب سطحية محدب الفلك الأصل على نقطة يسمى الاوج، ومقعر سطحية مقعر سطحية على نقطة يسمى الحضيض. ويبقى بعد الفصل جسمين مستديرين يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين إلى رقة تنتهى عند نقطتى التماس على التبادل، أى يكون رقة الحاوى منهما عند الأوج، وغلظة عند الحضيض، والمحوى

[648] ثمانية بل: فوق السطر.

بالعكس. ومجموع هذه الأفلاك الجزئية في الشمس وفيما عداها مما في طرزها ممثلات،[649] والشمس جرم كرى مصمت مركوز في جرم الخارج المركز بحيث يماس سطحها سطحية على نقطتين.

وكذلك أفلاك الكواكب العلوية والزهرة، الاّ ان فيها على هيئة جرم الشمس فلك صغير[650] يسمى بالتدوير، مركوز في أفلاكها الخارجة المراكز المسماة بالحوامل فيما فيه تدوير،[651] والكواكب مركوزة فيه بحيث يماس سطحا هما على نقطة.

وكذلك فلك القمر كهيئة واحدة منها، الاّ ان له فلكا آخر متوازى السطحين مركزه مركز العالم مسمى بالجوزهر يحيط بساير أفلاكه.

وكذلك فلك عطارد، كواحدة منها، الاّ ان في ثخن فلكة الخارج المركز المسمى بالمدير[652] فلك آخر، خارج المركز المسمى بالحامل، فله اوجان وحضيضان والتدوير في الحامل.

المبحث الرابع في البروج:

والحركات، لِما اختلفت حركة الفلك التاسع والثامن، تقاطع منطقتهما على نقطتين متقابلتين تسميان نقطتى الاعتدالين. وهنا نقطتان هى غاية البعد بينهما تسميان نقطتى الانقلابين.[653] ثم توهموا ستة دوائر متقاطعة على قطبى البروج قاطعة منطقَتها على أبعادٍ سواء مارّة أحديها بنقطتى الاعتدالين، واحديها على نقطتى الانقلابين. وتسمى بالدائرة المارّة بالأقطاب الأربعة وكل ربع حصل من قطعهما منطقة البروج تسمى فصولا أربعة باعتبار قطع الشمس اياها.[654] ثم فرضوها قاطعةً للعالم. فانقسم الفلك الأعظم وسائر الممثلات بها اثنى عشر قسما كل منها يسمى برجا ستة. منها شمالية، وستة منها جنوبية، وثلاثة الشمالية ربيعية، وثلثة صيفية، وثلاثة من الجنوبية خريفية، وثلاثة شتوية.

---

[649] ويبقى بعد الفصل ... في طرزها ممثلات: في الهامش.
[650] فلك صغير: فوق السطر.
[651] مركوز في أفلاكها ... فيه تدوير: في الهامش.
[652] المسمى بالمدير: في الهامش.
[653] والحركات لما ... نقطتى الانقلابين: في الهامش.
[654] وكل ربع ... قطع الشمس اياها: في الهامش.

وكلّ من السيّارات إذا تحرك من الربيعية إلى الصيفية. ومنها إلى ما بعدها يقال انه تحرك على توالى البروج، وإذا تحرك على خلاف ذلك يقال انه تحرك على خلاف التوالى.

[73ظ] فمن الأول حركات الممثلات سوى القمر خافق حركة الثامن، حتى كأنها هى[655] وبها حركة الاوجات الاّ أوجَىِ القمر، وحامل عطارد، وحركةُ خارج مركز الشمس، والحوامل سوى المدير على غير معدل النهار ومنطقة البروج.[656]

ومن الثانى حركة المدير حول مركزه على غير المعدل، ومنطقة البروج وغير أقطابها. ويحدث سببها لمركز الحامل حول مركز المدير مدار يسمى الفلك الحامل.[657] وحركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها، وحركة مائله على غير المعدل ومنطقة البروج وأقطابها.

وأما التداوير فالنصف الأعلى من المتحيرة على غير منطقة حاملها، والنصف الأسفل من القمر على منطقة الحامل والمائل على الأول، فلا محالة يكون النصف الآخر من كل منها على الثانى. ثم ان للقمر ميلا عن منطقة البروج بحسب المائل وللمتحيرة بحسب تداويرها المائلة عن مناطق حوائلها المائلة عن منطقة البروج، وكلا الميلين يسمى بالعرض. ونقطتا تقاطع المائل والممثل يسميان بالجوزهرين، والتى يجاوزها الكواكب إلى الشمال يسمى بالرأس والأخرى بالذنَب. وبهذا ظهران جزئيات الأفلاك أربعة وعشرون، وكذا بسائط الحركات.

المبحث الخامس في الدوائر والقسيّ المشهورتين:

والدائرة إما عظيمة ان نصّفت الكرة، وإما صغيرة، ان لم تنصّفها. والقوس قطعة من محيطها فمن العظام المشهورة منطقة الحركة الأولى، ويسمى معدل النهار.[658] ومنها منطقة الحركة الثانية، ويسمى منطقة البروج.

ومنها[659] الدائرة المارّة بالأقطاب الأربعة، وهى قطبا كل من الحركتين المذكورتين، وقد عرفتَ هذه الدوائر، واقصر قوس واقعة بين المنطقتين أو بين قطبيها يسمى بالميل الكلى.

[655] سوى القمر ... حتى كأنها هى: في الهامش.
[656] سوى المدير ... ومنطقة البروج: في الهامش.
[657] حول مركزه على غير المعدل ... يسمى الفلك الحامل: في الهامش.
[658] في الاصل: النها.

ومنها[660] دائرة العَرض وهى عظيمة[661] تمر بقطبى فلك البروج [74و] وبجزء منه، أو بمركز كوكب. والقوس[662] الواقعة منها بين مركز الكوكب ومنطقة البروج من الجانب الأقرب يسمى عرض ذلك الكوكب.

ومنها دايرة الميل وهى عظيمة[663] تمر بقطبى العالم وبجزء من فلك البروج، أو بمركز كوكب. والقوس الواقعة منها بين ذلك الجزء والمعدل من الجانب الأقرب تسمى الميل الأول لذلك الجزء، والواقعة منها بين مركز الكوكب يسمى بعدا له.

ومنها دائرة الافق، وهى عظيمة أحد قطبيها سمت الراس، والآخر سمت القدم يعرف بها الطلوع والغروب. وتنصّف معدّل النهار على نقطتين يسمى أحديهما مشرق الإعتدال والأخرى مغرب الإعتدال، والخطّ الواصل بينهما يسمى خطّ المشرق والمغرب، والقوس الواقعة منها بين نقطة المشرق وجزء من فلك البروج، أو مركز كوكب من الجانب الأقرب يسمى سعة المشرق.[664] ونصف[665] منطقة البروج أيضا على نقطتين يسمى أحدهما طالعا، والأخرى غاربا، أو سابعا. وما يطلع من معدل النهار مع قوس من فلك البروج يسمى مطالع تلك القوس، والقوس الواقعة من معدل النهار بين اول الحمل وجزء من المعدل يكون مع جزء من فلك البروج، أو مركز كوكب على أفق المشرق على التوالى.[666]

ومنها دائرة نصف النهار وهى عظيمة تمر بقطبى العالم، ويسمى الرأس والقدم، وتنصف الأفق على نقطتين يسمى أقربهما من القطب الشمالى شمالا، ومن القطب الجنوبى جنوبا، والخط الواصل بينهما خط نصف النهار. وينصف منطقة البروج على نقطتين: أحدهما فوق الأرض، ويسمى عاشرا ووتد السماء، والآخر تحت الأرض، ويسمى رابعا. ووتد الأرض والقوس الواقعة منها بين قطب الأفق ومعدل النهار وبين قطب المعدل، والأفق

---

[659] ومنها: فوق السطر.
[660] ومنها: فوق السطر.
[661] عظمية: فوق السطر.
[662] القوس: فوق السطر.
[663] عظيمة: في الهامش.
[664] والقوس الواقعة ... يسمى سعة المشرق: في الهامش.
[665] نصف: تحت السطر.
[666] وما يطلع من معدل ... على التوالى: في الهامش.

يسمى عرض البلد. واما طول البلد، فهى قوس من معدل النهار بين نصف نهار البلد ونصف نهار مبدأ العمارة في المغرب.[667]

ومنها دائرة المشرق والمغرب، ويسمى دائرة اول السموت أيضا، وهى عظيمة تمر بسمتى الرأس والقدم، وبنقطتى المشرق والمغرب.

[74ظ] ومنها دائرة وسط سماء الرؤية، وهى عظيمة تمر بقطبى فلك البروج، ويسمى الرأس والقدم. والقوس الواقعة منها بين قطب الأفق ومنطقة البروج، أو بين الأفق وقطب البروج من الجانب الأقرب عرض الإقليم.

ومنها دائرة الإرتفاع، وهى عظيمة تمر بسمتى الرأس والقدم، وبنقطة مفروضة من الفلك، ويقطع الأفق على نقطتين يسميان نقطتى السمت، والخط الواصل بينهما خط السمت، والقوس الواقعة منها بين هذه النقطة وبين الأفق يسمى قوس الإرتفاع، أو الانخفاض. والقوس الواقعة من الأفق بين تلك الدائرة ودائرة اول السموت يسمى قوس السمت.

ومن الدوائر الصغار المشهورة مدارات الميول، ويسمى المدارات اليومية أيضا، وهى الدوائر الموازية للمعدل يرتسم من النقط بالحركة الأولى. وما وقع منها فوق الأرض قوس النهار، وما يقع تحته قوس الليل والتفاضل بين نصف كل من قوسى النهار والليل وبين ربع الدور نصف تعديل النهار، وما يقع من قوس النهار بين مركز الكوكب والأفق، ان بلغ نصف النهار، يسمى ربع الدور، والاّ فالدائر الماضى من النهار شرقا، والدائر الباقى غربا. وعلى هذا القياس، إن كان الكوكب تحت الأرض.

ومنها مدارات العروض، وهى صغار موازية لمنطقة البروج ترسم بالحركة الثانية.

ومنها المقنطرات، وهى الموازية للأفق، وما وقع فوق الأفق مقنطرات الإرتفاع، وما وقع تحته مقنطرات الانحطاط.

المبحث [75و] السادس في عوارض الكواكب:

[667] واما طول البلد ... في المغرب: في الهامش.

طولا أو عرضا أو معا أو وضعا.

أما الأول: فمنها الحركة التقويمية ويعرف هى بتحصيل طول الكوكب، وهى قوس من منقطة البروج بين اول الحمل وبين طرف خط واصل إليها، خارج من مركز العالم، مارّا بمركز الكوكب أو بين موضع تقاطع دائرة العرض لذلك الكوكب. وانما احتاجوا إلى ذلك، لإختلاف مراكز الأفلاك. وكون حركة كل منها متشابهة حول مركزه دون مركز العالم فحمّست الحاجة إلى ضبط تلك الحركات بالنسبة إلى حركة العالم، وهو المراد بالتقويم، الاّ انهم تحيروا في بعض المتحيرة والقمر، لان حوامل كل من العلوية والزهرة وجدوا بالارصاد. ان حركاتها غير متشابهة، لا حول مركز العالم ولا حول مراكزها، بل حول نقطة بعدها عن مركز الحامل في جانب الأوج، كبعد مركز الحامل عن مركز العالم فاحتج فيها إلى التقويم لهذا الإختلاف ولإختلاف تداويرها. وكذا الحال في حامل عطارد، الاّ ان حركته متشابهة حول نقطة هى منتصف الخط المار بمركزى المدير والعالم بعدها عن كل منهما، مثل بعد مركز الحامل عن مركز المدير فاختلفت حركتها التقويمية لإختلاف مركز المدير والحامل والتدوير. وهذه النقطة في المتحيرة تسمى مركز الفلك المعدل للمسير.[668] وكذا القمر حركة حاملة متشابهة حول مركز العالم، دون مركز نفسه. فاحتج فيه إلى التقويم للتدوير فقط، لأن حركته متشابهة حول مركز الخارج.

وانت تعلم من هذه الإختلافات الناقضة لما ابرموه فساد أصولهم التى طالما اتعبوا [75ظ] نفوسهم في تأسيسها. وبعض من المتأخرين أرادوا اصلاحها وترميمها، ولن يصلح العطار ما افسده الدهر. الاّ ان المقصد الأقصى لما كان ضبط الحركات احتالوا لذلك إلى ضبط الأوساط والتعاديل. والوسط في غير القمر قوس من الممثل بين اول الحمل، وفي القمر قوس من المائل بين النقطة المحاذية له وطرف الخط الوَسَطىّ على التوالى. وهو خط يخرج من مركز العالم ويمر بمركز التدوير أو يمرّ محاذيا لخط يخرج من نقطة تشابه حركة مركز التدوير، أو الكوكب حولها ويمر بذلك. والتعديل قوس من الممثل بين طرفى الخط الوسطى والتقويمى، ومادام الكوكب في النصف الهابط ينقص التعديل من الوسط، وفي النصف الصاعد يزاد عليه ليحصل التقويم، وفي الشمس تعديل واحد لأجل خارج المركز،[669] وفي المتحيرة اثنان لأجل التدوير أيضا، وفي القمر لأجل التدوير فقط. ثم ان المتحيرة كما

[668] وهذه النقطة ... للمسير: في الهامش.

[669] وفي الشمس تعديل واحد لأجل خارج المركز: في الهامش.

عرفت يتساوى أبعاد مراكز تدويرها إلى مركز حاملها ويتشابه حركاتها ومحاذاة أقطارها بالنسبة إلى مركز الفلك المعدل للمسير. واما في القمر فتساوى الأبعاد بالنسبة إلى مركز الحامل، والتشابه بالنسبة إلى مركز العالم، والمحاذاة بالنسبة إلى نقطة المحاذاة، وهى نقطة على الخط المار بمركزى العالم، والحامل بعدها عن مركز العالم كبعده عن مركز الحامل.

ومن الإختلافات الطويلة ان الكوكب إذا كان في أعلى[670] التدوير يتعاضد حركته بحركة الحوامل، ويتناسب جهتهما، فيرى[671] لكونهما على التوالى سريعا ومستقيما. وإذا انتقل [76و] إلى الأسفل يتوجه إلى الحركة على خلاف التوالى، فيتساوى في مباديها، فيرى مقيما. ثم يفضل حركة التدوير، فيرى راجعا إلى ان يبلغ إلى الحضيض، ثم يعود كما بدا. ثم انهم اعتبروا قطرين من أقطار فَلَكيِ التدوير والخارج،[672] أحدهما من الذروة إلى الحضيض، والآخر مقاطعة اياها على قائمة. فيسموا كلاّ من الأقسام الأربعة نطاقا، إثنان منها علويان، والأخريان سفليان. فالكوكب في إثنين منهما هابط، وفي الباقيين صاعد، وفي العلويين مستعل، وفي السفليين منخفض.

وأمّا الثاني: فقد اتفقوا على ان الشمس لا عرض لها، والبواقى تصير شماليا عن منطقة البروج، وجنوبيا عنها أيضا، لأن مناطقها تقاطعها كما عرفت، الاّ ان الزهرة شمالية وعطارد جنوبية أبدا. وذلك لانطباق منطقتهما منطقة البروج تارة، وانفصالهما عنها أخرى. فالزهرة عندما جاوزت الرأس ينفصل منطقتها إلى الشمال إلى ان يبلغ غاية الميل، ثم يميل إلى الإنطباق، فتنطبق عندما وصلت إلى الذنب، ثم تميل هذا النصف[673] إلى الجنوب، والآخَر إلى الشمال، والزهرة قد انتقلت إلى النصف الآخر. وهكذا، وقس حال عطارد عليها في الجنوب.

ثم ان للمتحيرة عرضا آخر، وهو ان القطر المار بالذروة والحضيض ينطبق على سطح المائل في العلوية[674] عند كون مركز التدوير في إحدى العقدتين، وفي السفليين عند كونه في منتصفهما. فإذا جاوز عن ذلك اخذت الذروة في الميل عن المائل إلى الجنوب والحضيض إلى الشمال، ثم تزايد الميل إلى المنتصف في العلوية

---

[670] الكوكب إذا كان في أعلى: في الهامش.

[671] ويتناسب جهتهما فيرى: في الهامش.

[672] والخارج: في الهامش.

[673] هذا النصف: في الهامش.

[674] في العلوية: في الهامش.

وإلى [76ظ] أحد العقدتين في السفليين، ثم ينتقص إلى ان ينطبق عند الوصول إلى إحدى العقدتين، أو إلى المنتصف، ثم يأخذ الذروة في الميل إلى الشمال والحضيض إلى الجنوب على الرسم المذكور.

ثم ان للسفليّين خاصّة عَرْض آخرَ يسمّى عرضَ الوِراب، وهو ان القطر المسمى بالصباحى والمسائى أيضا، وهو[675] المقاطع للقطر المارّ بالذروة، والحضيض لا يكون على سطح المايل الاّ عند انطباقه على منطقة البروج، وهو عند بلوغ مركز التدوير إحدى العقدتين، فيبتدى الطرف المسائى منه إلى الميل إلى الشمال عند الرأس إلى ان يبلغ إلى المنتصف. وهناك أوج الزهرة وحضيض عطارد، ثم يتناقص إلى ان ينطبق عند الذنب، ثم يميل الصباحى إلى الشمالى على الوجه المذكور.

وأما الثالث: فإختلاف المواضع الحقيقية والمرئية، والأول طرف خط يخرج من مركز العالم إلى سطح الفلك الأعلى مارّا بمركز الكوكب. والثانى طرف خط يخرج من مركز العالم موازيا للخط الخارج من منظر الأبصار إلى الفلك مارا بمركز الكوكب، وهما ينطبقان إذا كان الكوكب على سمت الرأس. وإذا زايله افترقا ويحدث بينهما زاوية يسمى زاوية اختلاف المنظر، والقوس التى يوترها من دائرة الإرتفاع هى قوس إختلاف المنظر، وغاية عظيمة عند الأفق الحسى وما بين الأفق الحقيقى موضعه الحقيقى من دائرة الإرتفاع هو الإرتفاع الحقيقى، وبينه وبين موضعه المرئى منها[676] هو الإرتفاع المرئى. وإذا كان الكوكب على دائرة وسط سماء الرؤية لا يكون له إختلاف طول، وإختلاف المنظر بعينه [77و] يكون إختلاف العرض. وإذا كان على منطقة البروج يكون إختلاف منظره إختلاف الطول بعينه، وفي غير هاتين الحالتين تقاطع دائرتا عرض تمران بموضعى الحقيقى، والمرئى على قطبى البروج، ويقاطعان منطقة البروج على نقطتين يكون ما بينهما منها إختلاف الطول، لكن قد يتساوى عرضاه الحقيقى والمرئى، فلا يكون له في هذه الحالة إختلاف عرض.

واعلم انهم قد بينوا في الأبعاد والأجرام ان الأرض ليس لها قدر محسوس بالنسبة إلى ما فوق فلك الشمس، فليس للكواكب العلوية إختلاف منظر أصلا، وانه في الشمس قليل. وكلما قرب من الأرض يكون أعظم،

---

[675] المسمى بالصباحى والمسائى أيضا وهو: في الهامش.
[676] منها: فوق السطر.

الا انه ليس طريق إلى العلم بقدره في السلفيين لعدم بعدهما عن شعاع الشمس. وأيضا ينطبق الأفق الحقيقى والحسى فيما فوق فلك الشمس، وفيما تحته على قياس ما تقدم.[677]

وأمّا الرابع: فمنها حال القمر، وذلك ان القمر جرم صقيل يقبل ضوء الشمس، فنصفه المواجه للشمس مضىء دائما، والآخر مظلم. ففي الإجتماع يواجهنا بالمظلم، وهو المُحاق، ثم إذا بَعُد يُرى طرف من المضىء، وهو الهلال. ثم يزداد شيئا فشيئا إلى ان يتقابلا، فيواجهنا بالوجه المضىء بتمامه، وهو البدر. ثم ينتقص بالقرب إلى ان ينمحق ثانيا، ثم إذا وقع عند الإجتماع على طريقة الشمس. وذلك عند الرأس أو الذنب أو حاليهما حال القمر بيننا وبينها، وستر ضوءها عنّا كلا أو بعضا، وهو الكسوف والسواد الذى يظهر فيها هو لون القمر. ولهذا يبتدئ من جهة المغرب سواد أو انجلآء، ثم إذا كان عند الإستقبال في طريقة الشمس حال الأرض بينهما، ولم يصل إليه الضوء، فيبقى على ظلامه الأصلى، وهو الخسوف. ولهذا يبتدئ الخسوف من جهة المشرق سواد أو انجلآء، لأنه يلحق ظل الأرض من جهة المغرب، فيصل إليه طرفه الشرقى أوّلا، ثم يبتدئ الانجلآء منه أيضا. والبيانات المذكورة ليست استدلالا بوجود اللازم على الملزوم، بل هذه ممّا يُحكّم فيها الحدس.

[77ظ] **المبحث السابع [في كروية الأرض]**:

يفرض على كرة الأرض ثلث دوائر:

احداها في سطح المعدل، وهى خط الإستواء، فينصّفها إلى جنوبى وشمالى.

والثانية في سطح أفق الإستواء، فيصير الأرض بهما ارباعا، ربعان جنوبيان، وربعان شماليان، والمعمور منها أحد الربعين الشماليين.[678]

والثالثة في سطح دائرة نصف النهار، فيقطع المعمورة بنصفين، شرقى وغربى. ومبدأ الأقاليم من خط الإستواء.

[677] واعلم انهم قد بينوا ... ما تقدم: في الهامش.

[678] والمعمور منها أحد الربعين الشماليين: في الهامش.

ومن خواصّه مرور معدل النهار بسمت رأس أهلها وقطبيه على أفقها، والشمس تمر بسمت رأس أهلها عند حلولها نقطى الاعتدالين، وكذا منطقة البروج وقطباها عندها على الأفق، وأفقها[679] يقطع المدارات كلها نصفين. ولذلك يتساوى فيها الأيام والليالى، ويطلع كل كوكب ويغرب ابدًا، الاّ ما على القطبين، ان وقع. ودور الفلك هناك دولابى،[680] وفصول السنة هناك ثمانية. وحكم إبن سينا بكونها اعدل البقاع، والإمام الرازى بأن اعدلها الإقليم الرابع. وقال المحقق الطوسى ان خط الإستواء اعدل بمعنى تشابه الأحوال، والرابع اعدل بمعنى تكافؤ الكيفيتين، وسيجيء تفصيلها.[681] وامّا الآفاق المائلة فمن خواصها كون دور الفلك حمائليا إلى ان يبلغ القطب سمت الرأس، فدور هناك رحوىّ، وأحد قطبى المعدل ظاهر، والآخر خفى أبدا. فإذا حلّت الشمس إحدى الإعتدالين تساوى الليل والنهار، والظاهر من الدارات أعظم من خلافه في جانب القطب الظاهر، وفي الطرف الآخر بالخلاف.[682]

فههنا أقسام خمسة:

الأول: ما عرضه أقلّ من الميل الكلى. ومن خواصّه ان كل مدار بعده عن المعدل في جهة القطب الظاهر يساوى عرض البلد، إذا وصلت الشمس إليه لم يكن للأشخاص ظلّ في نصف نهار ذلك اليوم، وكان قطبا البروج في تلك الحالة على الأفق، وكان لهما طلوع وغروب.

الثانى: ما عرضه يساوى الميل الكلى. ومن خواصه ان مدار المنقلب في جانب القطب الظاهر يمرّ بسمت الرأس والآخَر يمر بسمت الرِجل، والظلّ أبدا في [78و] جانب القطب الظاهر. وفي نصف نهار يوم حلّت الشمس المنقلب الظاهر لا يقع ظل لشخص ابدا، وأحد قطب البروج أبدى الظهور والآخر أبدىّ الخفاء.

[679] والشمس تمر ... على الأفق وأفقها: في الهامش.
[680] ودور الفلك هناك دولابى: في الهامش.
[681] وسيجيء تفصيلها: في الهامش.
[682] واحد قطبى ... بالخلاف: في الهامش.

الثالث: ما عرضه أكثر من الميل الكلى، وأقل من تمامه.[683] ومن خواصه ان للشمس ارتفاعان، أعلى، وهو بقدر مجموع تمام عرض البلد والميل الكلى، وأسفل، وهو بقدر فضل تمام العرض على الميل. ولظاهر قطبى البروج ارتفاعان أعلى، وهو عند وصول المنقلب الظاهر إلى نصف النهار.

الرابع: ما عرضه يساوى تمام الميل ومن خواصه ان مدار المنقلب الظاهر أعظم المدارات الأبدية الظهور، والآخر بالخلاف. وفي كل دور مرة يصل المنقلبان إلى الأفق، والظاهر من قطب البروج إلى سمت الرأس، والخفى بخلافه، وينطبق منطقة البروج الأفق. ثم إذا زال القطب عن سمت الرأس ارتفع النصف الشرقى منها عن الأفق دفعة، وينخفض الآخر دفعة. ثم يغيب المرتفع جزءا بعد جزء، ويطلع المنخفض كذلك في يوم بليلته إلى [أن] يعود إلى الحالة الأولى، ويزيد النهار إلى أن يصير مقدار يوم بليلته نهارا كله، ثم يحدث ليل، ويزيد إلى أن يصير مقدار يوم بليلته ليلا كله، وينتهى العمارة بهذا الأفق.

الخامس: ما عرضه أكثر من تمام الميل الكلى، وأقلّ من تسعين. ومن خواصّه ان فيه يقطع أعظم الدارات الأبدية الظهور منطقة للبروج على نقطتين، ميلهما في جانب القطب الظاهر يساوى تمام عرض البلد، وعلى هذا القياس أعظم الدارات الأبدية الخفاء. وينقسم منطقة البروج بهذه النقط إلى أربع قسيّ: أحداها أبديّة الظهور، ومدّة كون الشمس فيها النهار الأطول، [78ظ] والأخرى أبدية الخفاء، ومدة كون الشمس فيها الليل الأطول وطرفا كل من[684] القوسين يماسّان الأفق، والأولى لا يغربان. والثانية لايطلعان. اما القوسان الباقيان، فالتى في منتصفها اول الحمل يطلع معكوسة ويغرب مستوية، إن كان القطب الشمالى ظاهرا، ويطلع مستوية ويغرب معكوسة، إن كان القطب الجنوبى ظاهرا. والتى في منتصفها أول الميزان بالعكس في الطلوع والغروب.

خاتمة [في نظام العالم]:

اعلم ان النظام الاحكم في أمر السموات والسر الأعظم فيما اشتملت عليه من الآيات البينات دليل على[685] عجيب قدرة مخترعها، وشاهد عظيم حكمة صانعها لدلالتها على القدرة الظاهرة والقوة الباهرة، الاّ ان

[683] ما عرضه أكثر ... من تمامه: في الهامش.

[684] كل من: فوق السطر.

[685] فيما اشتملت ... دليل على: في الهامش.

الفلاسفة بنوا ذلك على نفى القادر المختار، وهو غاية الضلالة، واسندوا الحوادث الجزئية إلى حركاتها وأوضاعها. وهذا مادة الجهالة. ثم انهم لما كذَّب حواسهم[686] انفسهم في زُرْقَة السماء وسَواد القمر عند الخسوف وكمودة زُحل وبياض المشترى وحمرة المريخ، مع زعمهم خلوّها عن الألوان، اعتذروا عنها بان الزرقة متخيلة وان السواد عدم الاضائة[687] وان إختلاف المتحيرة إختلاف اضواء، وتحيّروا في محو القمر وامر المَجرّة حتى اتوا بخرافات ودلّت على سخافة آرائهم فيهما كثرة الإختلافات.[688] ولما ناقضوا أنفسَهم في إختلاف طبائع الكواكب والبروج وإختصاص الأجزاء الفلكية بالقطب والمنطقة والتدوير ونحو ذلك، مع بساطتها وإستواء نسبة الموجب إلى الكل انكشف ما تستروا به عن جهل عظيم، حتى اعترفوا به[689] قائلين وفوق كل ذى علم عليم، ووجدوا ما اعترفوا به[690] من الصانع فاعلا مختارا، الذى جعل لنا من الشجر الأخضر نارا، الحمد لله الذى هدانا إلى الصراط المستقيم، وثبتنا على المنهج السويّ والدين القويم.

[79و] **القسم الثانى في البسائط العنصرية:**

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في كيفيات العنصريّات]:

لمّا تحققوا ان كيفيات العنصريّات أربعة أنواع: اثنان منها فعليّان:[691] حرارة وبرودة، واثنان انفعاليّان:[692] رطوبة ويبوست. ولما لم يكن امتزاجها عمّا فوق إثنين حكموا بأن العناصر أربعة بحسب الإزدواجات الممكنة[693] حار يابس هو النار، وحارّ رطب هو الهواء، وبارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض، والتعويل في الحصر على الإستقراء. ومَن رام البيان فقد شدّد على نفسه، ولم يَخْطَ بطائل. وكيف لا، فلا مانع عقلا من كون العنصر واحدا

---

[686] لما كذب حواسهم: في الهامش.
[687] وان السواد عدم الاضائة: في الهامش.
[688] وتحيّروا ... كثرة الإختلافات: في الهامش.
[689] به: في الهامش.
[690] اعترفوا به: فوق السطر.
[691] اثنان منها فعليان: في الهامش.
[692] واثنان انفعاليان: في الهامش.
[693] بحسب الإزدواجات الممكنة: في الهامش.

ويكون واحدا منها[694] أو بخارا وان يكون اثنين هما الأرض مع واحد من البواقى أو ثلاثة غير الهواء. وأيضا لم يتم ما ذكروا في وجود النار ويبوستِها وحرارةِ الهواء وقبول الماء الانجاد. والآثارُ لاتدل على خصوص الأسباب ولانسلم عدم[695] قبول كل منها كيفية الآخَر لجواز الإشتراك في اللوازم.

ثم انهم زعموا ان هذه الأربعة هى الأسطقسّات وهى أركان المواليد، منها يتركب، وإليها يتحلل. وذلك لأن التراب والماء إذا اجتمعا في موضع[696] مجاور للهواء، ويصيبه حرارة النيرات الفلكية حدث النبات. ثم انه[697] إذا صار غذاء للحيوانات ربما يتوارد عليه استحالات وأطوار مختلفة، حتى يحدث منه حيوان. وأنت تعرف ان واحدا من هذه لو فقد لم يحصل شيء من المواليد. ثم أمر التحليل يشاهد في القرع والانبيق حيث يتصاعد الخفيفان النار والهواء، ويتقاطر الماء، ويبقى الأحراء الأرضية عند إصابة حرارة النار التى من شانها التفريق. وما يقال ان النار من [79ظ] من شانها تفريق المختلفات فكيف يكون سببا للتركيب، مدفوع بأن النار في الإمتزاج قدر ما يكسر سَوْرةَ اضدادها، وحكمُ الإعتدال يخالف حكمَ الافراط. نعم يمكن ان يحصل هذا القدر من الأجرام السماوية، والحق احالة الكل إلى الفاعل المختار، وهو الذى يسكن عنده صدور الاخيار.

ثم انهم لما زعموا ان هيولى العناصر مشتركة، وصورها النوعية لاسباب خارجة، جوّزوا ان يخلع كل من هذه صورته[698] ويلبس صورة الآخر لاسباب اقتضتها، ويسمونه الكون والفساد. ثم جزموا بوقوعه بالحس والتجربة، فهذه ستة. ففي ما بين النار والهواء ظاهر، وأما فيما بين الهواء والماء فكما في الغليان واناء فيها الجمد، إذ يتراكب عليها القطرات، لانقلاب ما يجاورها من الهواء ماء ببردها، وإحتمال الرشح مما يكذبه الحسّ، وأما فيما بين الماء والأرض فكما في تسييل الأحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا. وإذا اعتبر الإنقلاب في غير المتجاورين حصلت أربعة بواسطة وإثنتان بواسطتين.

المبحث الثانى [في النار]:

---

[694] ويكون واحدا منها: في الهامش.

[695] عدم: في الهامش.

[696] موضع: فوق السطر.

[697] انه: تحت السطر.

[698] في الاصل: صوته.

النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة تحديبا وتقعيرا، الاّ عند من يجعلها هواء تسخن بحركة الفلك. إذ لما كانت الحركة عند المنطقة أكثر لسرعتها عندها يكون مقعرها ...جيا. ثم انها متحركة تبعية الفلك لما نشاهد في الشهب والفيازك وذوات الاذناب. وامّا ملازمة كلّ جزء منها جزءً معينا من الفلك بحيث لا يفارقه، فانما يخالف ما اختاره من البساطة والتشابه،[699] وانما لم يتبعها الهواء لرطوبتها وعدم بقاء أجزائها على أوضاعها.

والهواء صحيح الاستدارة تحديبًا على القول الأصح في النار، لا تقعيراً لمداخلة تضاريس الأرض اياها. [80و] وبهذا خرجت الأرض عن حقيقة الإستدارة ولم يعد إليها وإن كان سبب القواسر، كجربى المياه وهبوب الرياح وغيرهما من الأوضاع الأثيرية والأحوال العنصرية[700] لما في طبعها من اليبوسة الحافظة لشكلها الاّ انها لا يقدح في كريتها الحسية. قالوا: السبب في إنكشافها لأجل الحيوانات المتنفسة[701] العناية للإلهية المراعية لمصالح العالم، وفسروها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل. والعلة في كرية الكل بساطتها، وفي كون الأرض في المركز ثقلها المطلق، وفي سكونها كونها في حيّزها، وفي عدم حركتها بالإستدارة وجود ما يصح الحركة المستقيمة، كما يشاهد في أجزائها. هذا بحسب النظر الطبيعى، الاّ انه لا يمنع وجود القاسر. وأما النظر التعليمى إما على كرية الماء فبرؤية السائر في البحر ذروة الجبل قبل حضيضها، وعلى كرية الأرض فبعدم تفاوت الطوالع والإرتفاعات في البقاع. وعليه بنوا ما تخيّلوه من حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر حيث يحوى في الأول من الماء أكثر مما يحويه في الثانى،[702] وعلى كونها في الوسط عدم تفاوت الأجرام الاثيرية في الآفاق، وعلى كونها مُحاطًا بالسماء عدم تثنّى النهار لرجوع الشمس من المغرب إلى المشرق، وعلى سكونها عود الحجر المرمى إلى موضعه، وعدم بعد السهم أصلا، إذا رمى إلى جهة حركته، وان لا يتفاوت بعده عن بعده في الجهة القابلة، إذا رمى إلى خلاف جهة الحركة بقوة واحدة.

وأما البحار فلها أحوال الخمس:

---

[699] واما ملازمة ... والتشابه: في الهامش.

[700] وإن كان سبب القواسر ... والأحوال العنصرية: في الهامش.

[701] لأجل الحيوانات المتنفسة: في الهامش.

[702] وعليه بنوا ما تخيلوه ... يحويه في الثانى: في الهامش.

أما ملوحته فليست طبيعية، والا لكان كل ماء مالحا، ولأنه إذا قطر زالت ملوحته، ولأنه إذا ارسلت في البحر كرة من شمع مجوفه ترشح المعذب إلى باطنها، فالسبب فيها مخالطة أجزاء أرضية محترقة مرة الطعم. وسببه الغائى انه لولا ها لأجنّ وتعفّنت منها الهواء، فيحدث منه الوباء العام.

وأما ثقله فلملوحته وكثرة أرضية، ولهذا قلما يرسب فيه البيض سيما بحيرة فلسطين، إذ لا يرسب فيها شيء أصلا، ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش.

وأما اختصاصه بجانب فقد قيل إنه من كثرة العيون والأنهار في ذلك الجانب. وقد قيل إنها تابعة لجانب الحضيض، إذ الشمس حين كانت فيه يزيد الحرارة فيما يسامته من الأماكن. ومن شان الحرارة انجذاب الرطوبات إليها.

وأما حركته فمن الرياح إما في وجهه، أو في باطنه بأن يجد منفذا فيخرج ويضطرب لها. وأما سبب المد والجزر فالمشهور انه طلوع القمر وغروبه اليومى والشهرى.[703] ولا يخفى ان وجود الآثار لا يدل على سبب معين فيجوز ان يكون للمذكورات أسباب أُخر غير ما ذكر.

المبحث الثالث [في طبقات العناصر]:

طبقات العناصر سبع: أعلاها النارية الصرفة. ثم المخلوطة بالأجزاء الهوائية والدخانية، وهى التى يتكون فيها الشهب وما اشبهها. ثم الطبقة الزهريرية، وهى الهواء الصرف الذى برد بمجاورة الأرض والماء، ولم نصل إليه، اثر إنعكاس الأشعّة. وهى التى ينشاء فيها السحت والرعد والبرق والصواعق ونحو ذلك. ثم الطبقة البخارية، وهى المخلوطة مع المائية. ثم الطبقة النَزِّية وهى التى فيه مائية وأرضية. [80ظ] ثم الطبقة الطينية وهى أرضية مع مائية. ثم الطبقة[704] الأرضية الصرفة القربية من المركز.

القسم الثالث في المركبات التى لا مزاج لها:

---

[703] وعلى سكونها عود الحجر ... وغروبه اليومى والشهرى: في الهامش.

[704] الطبقة: فوق السطر.

وهى أنواع.

النوع الأول فيما يحدث في الجوّ:

إمّا من البخار أو الدخان.

أمّا البخار فيصير هواء، إذا تلطف بتحليل الحرارة أجزاء المائية، وقد يبلغ الطبقة الزهريرية فيتكاثف ويجتمع سحابا. وربما يتقاطر مطرا، إن لم يكن البرد شديدا، والاّ فيجمد قبل تشكله قطرات فيصير ثلجا. وربما يجمد بعده فيصير بَردًا ويصير صغيرا مستديرًا، إن بعُد السحاب، والاّ فيكيرا غيرَ مستدير. وقد لا يبلغ فيصير ضبابا، ان كثر وانجمد،[705] وينزل صقيعا، أو يصير[706] طلاًّ، ان قلّ وتكاثف لبرد الليل، ولم ينجمد، وإن لم يتكاثف بقى على الجوّ.[707] وربما يمطر السحاب، وإن لم يبلغ الطبقة الزهريرية لمانع، إذا كان البرد قويّا. ثم ان البخار ربما يتصاعد معه دخان، فيحتبس في السحاب، ويتوجه إلى فوق، ان بقى على حرارته، وإلى تحت، ان أصابه برد، فيحدث منه تمزيق عنيف ومصاكّة، فيحدث الرعدد نارية لطيفة هى البرق، أو كثيفة هى الصاعقة.

وأما الدخان فإذا وصل إلى كرة النار واشتعل يرى، كأنه كوكب انقضّ وهو الشهاب. وربما يكون غليظا فيدوم أيّاما أو شهورا،[708] فيقع على صورة كوكب ذو ذوابة أو ذنب أو رمح،[709] أو كأنه حية، أو حيوان ذو قرون. وربما يتحرك، كالفلك تشييعا له، وقد لا ينقطع طرفه من الارجل فيصير حريقا. وربما يظهر في الجو علامات هائلة حمر أو سود لغلظ الدخان. وربما يغشى العالم ظلمة حتى لا يبصر أحد شيئا، [81و] وقد يتكاثف الأدخنة المتصاعدة بالبرد، فيثقل ويرجع بطبعها، فيتموج الهواء البارد. وإذا وصل إلى كرة النار وردّها الفلك بحركتها يتموج حارّا وايًّا ماكان فهو الريح. وقد يلتقى ريحان من جهتين، وقد ينضغط بين ريح يدفعها سحابة إلى فوق، وأخرى إلى تحت، فيستدير صاعدة في الأول، وهابطة في الثانى، ويحدث منه الزوابع والاعصار التى يقلع الأشجار ويختطف السفن من البحار.

---

[705] وانجمد: في الهامش.

[706] يصير: تحت السطر.

[707] ولم ينجمد وإن لم يتكاثف بقى على الجو: في الهامش.

[708] أياما أو شهورا: فوق السطر.

[709] أو رمح: في الهامش.

والحق اسناد أمثال هذه إلى الفاعل المختار، كما شهدت به الآيات والاخبار. وما ذكروه لو تم لدلّ على الأسباب الماديّة لتلك الآثار. وقد يستر القمر عنا غيم رقيق أبيض ذو أجزاء رشيّة صقيلة، كأنهما مرايا متراصّة، يحاكى كل منها ضوء القمر بإنعكاس شعاع البصر منها إلى القمر، فيرى دائرة بيضاء تامة أو ناقصة، وهى الهالة، وقد يتضاعف الهالة، فيرى الأقرب أعظم. وحكى وقوع سبع هالات. وقد يحدث الهالة للشمس ويسمى الطفاوة، الا انها نادرة جدا. وإن وقعت الأجزاء الرشية على الوجه المذكور قدّامَ جسم كثيف أو مظلم[710] في خلاف جهة الشمس، وهى قريبة من الأفق، حصل فيها من إنعكاس الشعاع البصرى قوس جانبها الأعلى احمر ناصع، والأسفل ارجوانى، والأوسط كرّاثى، ويسمى قوس قزح. وحكى وقوعه للقمر قريبا من تمام الدائرة، الا انه أصغر كثيف الألوان. ومن قبيل كائنات الجو الصبح والشفق الأول تكيف كرة البخار بالضوء عند قرب الشمس من المشرق، [81ظ] والثانى مثلُه، لكنه عكسُه. والحمرةُ التى توجد في أول الشفق وآخر الصبح لتكاثف الأبخرة في الافق وزيادة سَمْكها بالنسبة إلى الباصرة.

النوع الثانى [في]ما يحدث على الأرض:

قد يصادف الحر العظيم طينا كثيرًا لَزِجًا، فيعقده حَجَرًا صَلْدًا أو رخوا بحسب مراتبه في اللزوجة والحرارة، ثم ان الرياح العاصفة والسيول الحادثة من الأمطار ربما يحفر ما حولها من التراب والأجزاء الرخوة فيبقى الصلبة مرتفعة هى الجبال. وربما ينجذب البحار من مواضعها ثم يصير المغمور فيها[711] بمرور الأزمان جبالا وأحجارا. ولذا نجد في جوف بعض الأشجار شيئا من الأصداف والحيتان، ولقد شاهدناها مرارا. وقد يتكوّن من تراكم الابنية الخَرِبة وغير ذلك. ولعلك لا يخفى على ذهنك النقّاد وطبعك الوقاد أن ما في الأرض من التلال والوهاد ليس الاّ صُنْعُ مَن جعل من الأرض المهاد ومن الجبال الأوتاد. ومن منافع الجبال حفظ الابخرة المحقنة فيها لصلابتها،[712] فيتكون منها المعادن والعيون، وحدوث السحب فوقها، وبقاء الثلوج عليها[713] لقلة تسخنها بانعكاس الشعاع، فيكون منبعا لكثير من البركات، وينشعب منها أسباب الخيرات.

---

[710] قدام جسم كثيف أو مظلم: في الهامش.

[711] المغمور فيها: في الهامش.

[712] لصلابتها: في الهامش.

النوع الثالث: ما يحدث في الأرض من احتباس بخار أو دخان أو نحو ذلك

وإذا تكثرتَ الأبخرة والأدخنة، وتوجّهت إلى الخروج، ولم يساعده الأرض لكثافتها يحرك الأرض تحريكا عنيفا، فيحدث الزلازل. وربما يشقها فيسمع من تحرك الأبخرة[714] أصوات هائلة ومن اصطكاك الأدخنة نار محرقة. وإذا اصاب البخارَ برد شديد [82و] ينقلب ماء. وإن كان غائرا في الأرض لا يظهر الا بكشف التراب عنه. فإن كان قليلا فهى الآبار، والاّ فالقنوات الجارية. وان قرب من ظاهر الأرض ينشق عنه الأرض لا محالة، فيظهر عيون جارية، إن كان لها مدد، وإلاّ فراكدة، ومن جملة ممدّاتها الثلوج والأمطار. والحق انه لا يأتى بالماء المَعين الاّ الواحد القهار، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو القادر المختار.

القسم الرابع في المركبات التى لها مزاج:

وفيه مقدمة ومباحث.

المقدمة:

إذا اجتمعت الأجزاء المتصغّرة جدّا للعناصر، فتفاعلت بقواها، وانكسرت صرافة كل من الكيفيات الأربع بسَوْرة الآخر حدثَتْ كيفية متوسطة متشابهة في الكلّ، هى المزاج. واما المزاج الثانى فما فوقه فهو تفاعل صور المركبات، دون العناصر، فلا تناوله هذا التعريف، اللهم الا ان يدعى فيه تفاعل صور العناصر أيضا، لكنه بعيد.[715] وإنما اشترط في الأجزاء التصغّر، لان تفاعل المماسة ابلغ منه تفاعل المجاورة. وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم، وتكثّرها في التصغّر أظهر.

والمراد بالعناصر الأربعةُ، إذ لا مزاج عن بعضها على الأصح، وبالقوى الكيفيات أو الصُوَر بتوسطها، لأن تفاعل الكيفيات معا يستلزم كون الشيء غالبا ومغلوبا معا ومتعاقبًا كون المغلوب غالبا. وبالعكس فالوجهُ فعلُ

---

[713] وبقاء الثلوج عليها: في الهامش.

[714] من تحرك الأبخرة: في الهامش.

[715] واما المزاج الثانى ... لكنه بعيد: في الهامش.

الصورة في مادة مجاورة بتوسط كيفية ذاتية أو عرضية فعلية أو انفعالية. والاعتذار بان ضرب[716] الكيفية يكسر سَوْرةَ الآخَر وبالعكس،[717] ان صحّ، فيمنع العُدولَ إلى اعتبار الصورة. وكذا جعلُ هذه مُعدّاتٍ للفيض من مفارق مفيض وجوبا أو عادةً.

والمراد بالتفاعل الكسر والإنكسار، وانما اعتبر هذا، إذ لولاه يكون تركيبا لا مزاجًا، [82ظ] وبالكيفية المتوسطة ان يستبرد مثلا بالنسبة إلى الحار ويستسخن بالنسبة إلى البارد، وبتشابهها تماثلها في كل جزء بحيث لايتفاوت الاّ بالعدد. ولولاها لم يناسب مبدأه في كونه أَحَدِيَّ الذات حتى يستعدّ لأن يفيض عليه منه صورة أو نفس، ولهذا لابد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا.

ثم عند الأطباء الحاصل في المركبات[718] كيفيات متقاربة فاترة بالقياس إلى الصرفة، فالقول بالمزاج فرع القول على الإستحالة والكون والفساد. ومنهم من انكرهما،[719] وقال بالكمون والبروز والغشوّ والنفوذ. ومبنى الأول[720] على ان في البسائط من كل طبيعة، فيبرز بعضها. ومبنى الثانى على ان الطبائع[721] لم يكن حاصلة فيها، بل ينفذ من خارج، والكل باطل قطعا. أما الأول فباستبعاد وجود جميع النار المنفصلة عن شجرة الغضا، والباقية في جمرها فيها. وأما الثانى فبحدوث الحرارة في حك احدى الخشبتين بالأخرى.

ثم الكيفية المتوسطة في المزاج لها مراتب كثيرة بحسب كل نوع، وغير متناهية بحسب الأشخاص. وذلك بحسب إختلاف التراكيب، وهو[722] بحسب إختلاف مقادير الاسطقسات. إذ التى في حاو الوسط هى الإعتدال الحقيقى وانه غير واقع إذ يلزم حينئذ عدم حصوله في حيز شيء من البسائط. واما الإعتدال بمعنى القرب إلى الوسط فواقع. والكل نوع بحسب مزاجه اللايق به مراتب هى عرضُ مزاجه. وله طرفانِ أحدهما بالقياس إلى الخارج،

---

[716] ضرب: فوق السطر.
[717] و بالعكس: تحت السطر.
[718] في المركبات: فوق السطر.
[719] انكرهما: في الهامش.
[720] الأول: فوق السطر.
[721] ان الطبائع: في الهامش.
[722] وهو: فوق السطر.

والآخر بالقياس إلى الداخل،[723] ان اخرج عن واحد منهما لا يكون من هذا النوع. وكذا بحسب كل صنف[724] شخص، بل كل عضو مراتب لا يشذّ صاحبها عنها. ثم الاّ ان عرض مزاج النوع يسع أمزجة أصنافه، والصنف على أشخاصه، والشخص على أعضائه.

ثم ان مزاج الشخص باعتبار المجاورة والتعادل بين الأجزاء حتى يكون ريبا من الإعتدال الحقيقى دون الاختلاط. ولهذا عُدّ مزاج العضو تحت مزاج الشخص، وان امكن جعل العضو نوعا مستقلا من الكائنات، ويعتبر لها أصناف وأشخاص.[725] الخارج عن عرض المزاج ثمانية، [83و] أربعة منها بحسب الكيفيات الأربع، وأربعة أخرى بحسب الإختلاطات الممكنة. ومبنى ذلك كون الممتزج على نسبة بين الكيفيات، ان حفظت كان الإعتدال باقيا، والاّ فإن فرضتَ زيادةً أو نقصانا في مقادير الكيفيات يتلقاك هناك أقسام يصعُب عليك تعدادُها.

ثم انهم اتفقوا على ان اعدل الأمزجة مزاج نوع[726] الإنسان، لأنه متعلَّق النفس الناطقة، ولن يمكن صيد اشرف[727] الأنوار العلوية الاّ بإعتدال أقرب إلى الوحدة واشبه بالمجردات،[728] ولأنه احوج الأنواع إلى الأفعال المتقنة فيحتاج إلى مزاح اعدل في الغاية.[729] وإختلفوا في أعدل الاصناف، فقيل: سكان خط الإستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد، وتساوى ليلهم ونهارهم دائما، كأنهم في الربيع دائما ومسامتة الشمس اياهم، أو قربها منها قليلق النكاية لسرعة زوالها. وكونُ شتائهم في الميل الكلى احرّ الفصول بالنسبة إلى غيرهم، فكيف صيغُهم لا يضرّ لجواز كون الحرّ هناك، كزيادة نُهُرهم على لياليهم.

ولئن سلّم الحَرُّ، فلعلّ الماء لوفَ لا يؤثّر. ورُدّ ذلك بان تشابه الأحوال لا يجعل المزاج على الإعتدال. وقال الجمهور هو سكّان الإقليم الرابع البعيد عن الفجاجة الشمالية، والإحتراق الجنوبى بشهادة الآثار التابعة

---

723 أحدهما بالقياس ... إلى الداخل: في الهامش.

724 صنف: في الهامش.

725 الا ان عرض مزاج النوع ... أصناف وأشخاص: في الهامش.

726 نوع: تحت السطر.

727 اشرف: فوق السطر.

728 أقرب إلى الوحدة واشبه بالمجردات: في الهامش.

729 في الغاية: فوق السطر.

كمالُها[730] للإعتدال العرضى، التابع للقرب من الإعتدال الحقيقى. وإحتمالُ استنادها إلى الأسباب الأرضية مما يحكم الحدس ببطلانه قطعا.

المبحث الأول في أقسام الممزّجات على الاجمال:

وهى المسمى بالمواليد، وهى المعدنى والنبات والحيوان، لان ماله مزاج ان يحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية. [83ظ] فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان أو بدونه، وهو النبات، وإن لم يتحقق فهو المعدنى. ولا قطع بعدم الحس والحركة فيهما، بل ربما يدعى ذلك في النبات، ويستشهد بالامارات، ويلحق بكل من هذه الأجناس أجزائه ومتولّداته[731] الخالية عن خاصّته المترتبة عليه، لئلا يختلّ حصر الممتزجات في الأجناس الثلاث. وامّا حصر الأنواع فلا مطمع للبشر في إستقصائها.

المبحث الثانى في المعدنيات:

وهى إما ذائب مع الانطراق أو الإشتعال به أو بدونهما، وإما غير ذائب لفرط رطوبته أو يبوسته.

والأول: كالأجساد السبعة، الذهب والفضة والرصاص والاسربّ والحديد والنحاس والخارصينى، والذوبان في الحديد بالحيلة. والذى شهدَتْ به الامارات أن مادة هذه الأجساد الزئبق والكبريت، وتتكون على حسب إختلاف صفاتهما وامزاجهما. وعدم وجدانهما في معادنهما اما لتصغير اجزائهما أو لتغيرهما.

وزعم كثير من الناس إمكان تكوّنهما بالصفة. وانكره إبن سينا للجهالة بالفصول الذاتية، وانما القدر الممكن الصبغ. وردّ المجوّزون ذلك بأنه يجوز أن يكون التمايز بالعوارض، دون الفصول المقومة والصور النوعية، فيجوز تبديلها. وان سلم فلانسلم توقف تبديلها على العلم بخصوصياتها، بل يكفى العلم بها بواسطة خواصها

[730] كمالُها: فوق السطر.
[731] ومتولداته: في الهامش.

المساوية لها. وأمّا وقوعها فممّا تحيّر فيه الجهابذة والنقّاد، فضلا عن الغاغة الاوغاد ولقد افنوا فيها أموالَهم[732] واعمارَهم ولم يبلغوا أوطارهم.

والثانى: كالكبريت والزرنيج [84و] مما فيه إمتزاج ضعيف بين يبوسة ورطوبة دهنية انعقدت بالبرد.

والثالث: كالزاجات والاملاح مما ضعف إمتزاجه، وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، ولذا يذوب بالماء. وفي الزاجات خاصة قوة بعض الأجساد الذائبة، سوى الملحية والكبريتية.

والرابع: كالزئبق وهو من إمتزاج شديد بين مائية كثيرة وأرضية لطيفة كبريتية.

والخامس: كالياقوت واللّعل والزبرجد ونحو ذلك ممّا فيه إمتزاج شديد بين أجزاء يابسة وقليل مائية يحلها البرد إلى الأرضية، بحيث لا يبقى رطوبة حيّة دهنية. ومرجع المعدنيات إلى الأبخرة والادخنة، وتكوّن البعض بالصنعة، كالنوشادر والملح، ظاهر. قالوا ينعدم صور المركبات في المزاج الثانى لإستلزام تصغر الأجزاء إنعدامَ المزاج المستلزم لزوال الصور. ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت ووزنهما، كما هو حكم المركبات الباقية صور أجزائها،[733] بل حجمه أصغر من حجمهما ووزنه أكثر من وزنهما، وفيه نظر.

ومن عجائب المعدنيات تفاوته في الحجم والوزن والطفوّ والرسوب، لإختلاف صورها، وتفاوت أوزانهما في الماء والهواء. وطريق معرفتها وزن الماء الذى يخرج من الاناء حين يلقى فيه قَدْر معين من كل منها، مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع، ومن الفضة تسعة وثلثان. وهذه النسبة هى نسبة الحجمين وللوزنين. وإذا اسقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقى وزنه في الماء، وما كان ماؤه أقل فهو راسب أو أكثر فهو طاف، وإن تساويا فينزل في الماء بحيث يماس أعلاه سطح الماء. ولبعض المتقدمين ههنا مقالة مفردة أفصح فيها عن زرانة رأى وصحه عقل.[734]

[84ظ] **المبحث الثالث [في النباتات]**:

---

[732] أموالهم: في الهامش.

[733] كما هو حكم المركبات الباقية صور أجزائها: في الهامش.

[734] وإن تساويا فينزل ... وصحه عقل: في الهامش.

لمّا إمتاز النبات عن المعادن في قوى يشارك بها الحيوان يحفظ بها أمزجة أشخاصها، ويتم كمالاتها المقدارية، ويزيد أمثالها التى بها بقاء النوع فاضت لها قوى طبيعية.

منها الغاذية، وهى التى يحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذى، وتخدمها أربع قوى هى الجاذبة للغذاء. إذ الإحالة بعد الوجود، ووجودها بعلوم من انجذاب الطعام بلا قصد، بل عنه قصد خلافه.[735]

والماسكة للمجذوب إلى الانهضام، إذ الإحالة يقتضى مدة فلا بد من امساكها، ويدل عليها بقاء الطعام، وان كان رقيقا في المعدة،[736] وبقاء المنى في الرحم مع انتكاسه.

والهاضمة للممسوك بان يحيلها إلى جوهر المغتذى، لان كمال الاغتذاء بها، ويدلّ عليها وجود الاخلاط في المعدة عند القىء.

والدافعة لما لا حاجة إليه من الفضلات، إذ لا بد من اكمال الهضم من صونه عما يفسده ووجودها ظاهر عند القىء. ودفع الفضلات والجنين وهذه الحركات والسكنات ليست ارادية، وهو ظاهر، ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع، بل قسرية، وإذ ليس القاسر الإرادة، ولا من خارج، فهو من قوى في البدن.

وتوجد هذه الأربع في كل عضو، وقد يتضاعف في البعض، ولا حصر لمراتب الهضم، الا انهم جعلوها أربعا نظرا إلى الأعضاء. اولها في المعدة أو يستحيل الغذاء فيها إلى جوهر، كما الكشك الثخين، فيسمى كيلوسا، فيدفع كثيفة من طريق الامعاء، ويبقى لطيفة. وثانيها في الكبد، إذ ينجذب لطيف الغذاء من المعدة من طريق ماسّا رَيْقا، فيتولد الاخلاط الأربعة. وثالثها [85و] في العروق، إذ ينجذب إليه الاخلاط، ويتميز هناك ما يليق بكل عضو، ويرشح عليه من فوهات العروق الكثيفة، ثم يتشر به لونا وقواما ومزاجا والتصاقا. ورابعها في العضو، إذ يشاكل الغذاء[737] فيه جزء المغتذى، فيصير غذاء بالفعل بدل ما يتحلل،[738] وما قبل ذلك غذاء بالقوة على مراتب:

---

[735] ووجودها بعلوم ... قصد خلافه: في الهامش.

[736] في المعدة: في الهامش.

[737] الغذاء: فوق السطر.

[738] بدل ما يتحلل: في الهامش.

ومنها النامية، وهى التى يدخل الغذاء بين أجزاء الجسم زائدا على بدل ما يتحلل، فيزيد في أقطارها بنسبة طبيعية. وقد يقال: هى والغاذية واحدة، الاّ انها عند قوتها يفيد بدل ما يتحلل، وزيادة ينمو العضو بها. وعند ضعفها يقف عن الزيادة إلى أنْ عجز عنها بالكلية. وذلك عند حلول[739] الاجل مع الهَرَم. واما حلوله بنهش الآفات فله أسباب أخر، وإن كان الاجل واحدا،[740] كما قيل: تنوّعت الأسباب، والداء واحد.

ومنها المولّدة، وهى المحصّلة من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى، ويفصّله إلى أجزاء مختلفة، ويفيدها هيئات مثله بالفعل والجمهور، على ان المولدة هى المحصلة والمفصّلة. وأما مفيدة الهيئات فهى قوة أخرى تسمى مصورة، والاشبه بقواعد الفلسفة تعدد هذه القوى. إذ لا يجوز عندهم صدور الاثمار المختلفة عن قوة بسيطة، وان جوز من لا خبرة له بالفلسفة وحدّتها.[741]

ثم ان الأصحاب لما حكموا بإمتناع استناد هذه الأفعال المتقنة إلى قوى عديمة الشعور والإرادة في مادة متشابهة الأجزاء أو الإمتزاج اسندوها إلى قدرة الصانع القدير الحكيم الخبير، كما نطق به التنزيل في كثير من الآيات،[742] إما بتعديل القوى أو بجعلها مظاهر للتصرفات.

والحق ان المنى إذا استقر في الرحم يصرف فيها القوة المصورة للأمّ إلى ان يكمل منه محلّ القوى، ثم بعد ان يفيض عليه [85ظ] الروح ينبعث منه إلى محل تلك[743] القوى قوى جزئية يتصرف في الجنين إلى وقت الاجل. فالمتصرف الظاهرى[744] في البدن الروح بواسطة قواه، والحقيقى هو المدبّر الذى لا ربّ سواه. ولعلّ إسناد الفلاسفة الأفعال إلى القوى إسنادها إلى الوسائط، والاّ فالمؤثر الحقيقى عندهم أيضا[745] هو الصانع القديم، الاّ طائفة من الطبيعيين، الاّ انهم اخسّ من ان يبالى بشانهم.

---

[739] حلول: فوق السطر.

[740] وإن كان الاجل واحدا: في الهامش.

[741] والاشبه بقواعد الفلسفية ... بالفلسفة وحدتها: في الهامش.

[742] كما نطق به التنزيل في كثير من الآيات: في الهامش.

[743] تلك: فوق السطر.

[744] الظاهرى: في الهامش.

[745] أيضا: فوق السطر.

خاتمة: والحق ان النبات ليس له حيوة،[746] ومن فسر الحيوة بقوتى التغذية والتنمية اثبت للنبات الحيوة، وان لم يتجاسر على اطلاق الحيوان. ومن فسرها بالحس والحركة ربما يدعى وجودها في النبات، ومنهم من افرط واثبت لها الإدراك، وربما استشهد بالامارات الطبيعية.

المبحث الرابع [في الحيوانات]:

لمّا امتاز الحيوان عن النبات بزيادة الإعتدال اختص بقوة أخرى يسمى نفسانية، إما مدركة، أو محركة. وقد ثبت قوة أخرى هى مبدأ لهما يسمى قوة حيوانية يوجد في العضو المفلوج والذابل، وفيه نظر.[747]

أما المدركة فبالحواس الظاهرة والباطنة، وكل منهما خمس حسبما ثبت بالوجدان ودلّ عليه البرهان، وان لم يجزم بالحصر، مثل[748] المدركة للذة والوجدانيات بناء على انا نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتخيلها وتعقّلها. وردّ بأنها إدراكات لا بدركات، وكل من هذه الحواس طليعة للنفس إلى المحسوسات.[749]

أمّا الحواس الظاهرة:

فمنها اللمس، وهى قوة مودعة في الأعصاب[750] سارية في جميع[751] البدن، سوى ما يتضرر بها من الكبد والطحال والكلية والريّة والعظم، يدرك بها الكيفيات الأربع ونحوها [86و] عند المماسة، والاّ فات الغرض منها، إذ لا يقدرح على دفع الضار وجلب النافع.[752] ولا إمكان للحيوان بدونها، كالغاذية للنبات، إذ الحيوان إن يبقى بدون سائر الحواس دونها، حتى اثبتها بعضهم للفلكيات با العنصريات البسيطة. والأظهر أن تعدد المدركات لا يستلزم تعدد الإدراكات، فلا حاجة إلى تنويع اللامسة إلى أربع حسب تنوع التضاد.

---

746 والحق ان النبات ليس له حيوة: في الهامش.

747 وفيه نظر: في الهامش.

748 مثل: فوق السطر.

749 وكل من هذه الحواس طليعة للنفس إلى المحسوسات: في الهامش.

750 مودعة في الأعصاب: فوق السطر.

751 جميع: تحت السطر.

752 والا فات الغرض ... وجلب النافع: في الهامش.

ومنها الذوق، وهى قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم عند المماسة بتوسطة الرطوبة اللعابية المختلطة بأجزاء المطعوم، أو بكيفيتها. ويشترط خلوها عن المثل والضدّ وما في اللسان من القوتين قد يتميز اثرهما كالحُلو الحارّ، وقد لا يتميز، كما في شيء له[753] الحراقة أو العفوصة.

ومنها الشمّ، وهى قوة مودعة في زائدتى مقدم الدماغ يدرك بها الروائح عند وصول الهواء المتكيّف بها بلا إنفصال جزء من ذى الرايحة، والاّ لنفد المشموم بكثرة الشمّ. وما يقال الحارّ المحَلّل كالدَّلْك والتبخير[754] يذكّى الرايحةَ، والبرد العاقد بخلافه، وكذا التفاحة تذبُل بادمان الشم، مدفوع بأنه يعين على تكيف الهواء والذيول من اللمس، لا من الشم. قال بعضهم التأثير ليس بتوسط الهواء، ولا بالانفصال الأجزاء، بل يفعل ذى الرايحة في الشامة، وهو مدفوع بانا نجد رايحة المسك في الثياب، وقد بَعُد عهدها به. وتمسّكوا بإدراك الروائح، وذو الرايحة بمسافة لا يمكن[755] وصول الهواء منها، لكنه إستبعاد محض، ولا يدلّ على الإمتناع. ومن الفلاسفة من زعم ان للفلكيات شمّا وفيها روائح، وإشتراط وصول الهواء مختص بعالم العناصر.

[86ظ] **ومنها السمع**، وهى قوة مُودَعة في عَصَبٍ مفروشٍ في باطن الصِماخ يُدرَك بها الأصوات بتوسط وصول هواء حامل للصوت، وقد عرفت كيفية ذلك. وما يقال ان الكيفية لا يبقى عند المرور في المنافذ الضيقة، وكذا ان قام بالكل[756] لا يسمعه الا واحد، وان قام بكل لزم ان يسمعه كل لامرة، بل مرارا، مدفوع بانه استبعاد ليس فيه إمتناع، وأن لا إمتناع في تكرر الإستماع، ووحدة المسموع لعدم الإنفعال عن المماثل. وامّا ما يحكى من الأصوات الفلكية فقد سمعت حالها.

ومنها البصر، وهى قوة مودَعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين في مقدَم الدماغ المنتهيتين إلى العينين على هيئة الصليب، ثم ينفذ الايمن إلى اليمنى، والايسر إلى اليسرى،[757] يُدرَك بها المُبصَرات. والدليل على محالّ القوى المذكورة تعطّلها بوصول الآفة إليها.[758]

---

[753] كما في شيء له: فوق السطر.

[754] كالدلك والتبخير: في الهامش.

[755] لا يمكن: فوق السطر.

[756] بالكل: فوق السطر.

[757] ثم ينفذ الايمن إلى اليمنى والايسر إلى اليسرى: في الهامش.

واختلفوا في كيفية الأبصار إلى مذاهب ثلاثة:

الأول: **مذهب الطبيعيين**، وهو ان الأبصار بانطباع صورة المرئى بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية، ثم في ملتقى العصبتين،[759] وتأديها إلى الحس المشترك، فيكون المرئى هو الشيء، والمنطبع شبحه ولا يمتنع إختلافهما في المقدار.[760] وهذه مراتب ثلاث، كل سابق منها معدّ لفيضان اللاحق تمسّكوا بان كل جسم صقيل نورانى، إذا قابله كثيف ملوّن انطبع فيه شحبه.

وردّ بأنه بعد تمامه يدل على إنطباع الشبح، لا كون الابصار به، وبأن من المقرر كون الاحساس بالورود، لا بالخروج. وردّ بأنه تمثيل بلا جامع، وبأن مَن حدق بصره زمانا إلى قرص الشمس، أو إلى الخضرة، ثم غمض عينيه يجدهما منطبعتين فيهما. وردّ بأن إنطباعهما في الخيال، وبأن الشيء المعين تفاوت صغرا وكبرا بتفاوت [87و] ابصاره قربا وبعدا، وماذاك الا لتفاوت ذاوية الإنطباع. وردّ بأنه يجوز وجود السبب الآخر له. ولمّا اورد عليهم لزوم كون المرئى هو المنطبع فقط، فلا يدرك القرب والبعد، وانه لا ينطبع فيه الّا قدر نقطة فلا يدرك الكبر والصغر. اجابوا بان الانطباع وسيلة إلى توجه النفس إلى المرئى، وإدراكه كما هو.[761]

والثانى: **مذهب الرياضيين**، وهو خروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط مصمت، أو موتلف من خطوط مجتمعة فيما يلى الرأس، متفرقة فيما يلى القاعدة، أو على استواء مع ثبات جانب الرائى، واضطراب جانب المرئى حتى يتحرك الخط على سطح المرئى طولا وعرضا بسرعة، فيتخيل منه مخروط. تمسكوا بأن الصورة لو انطبع أوّلا في المرآة مثلا، ثم في العين لزم ان لا تتغير عن محلّها فيها بحسب انتقالك، وانه خلاف ما يشاهَد منها فتعين ان الرؤية بخروج الشعاع من العين إلى المرآة، ثم إنعكاسها إلى الوجه.

---

[758] والدليل على محال ... بوصول الآفة إليها: في الهامش.

[759] ثم في ملتقى العصبتين: في الهامش.

[760] فيكون المرئى ... في المقدار: في الهامش.

[761] ولما اورد عليهم ... وإدراكه كما هو: في الهامش.

ورد بأن هذين ليسا على طرفى نقيض حتى يمتنع فسادهما معا، ويتعبر من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر. وبتفاوت الرؤية بقلّة الشعاع وكثرته وغلظه ورقّته ووقوع المرئى في سهم المخروط وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة إنفصال النور من العين، وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية.

وردّ بأن مرجع ذلك إلى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعدّ لحصول مثله في المقابل بحيث يتوهم بينهما مخروط، والاّ فخروج الشعاع، حقيقة، مما يكذّبه الامارات من إمتناع ان ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ويتحرك إلى الجهات من غير إرادة ولا قاسر،[762] وينفذ في السموات، ولا يتشوش بهبوب الرياح إلى غير ذلك. لكن أرباب علم المناظر ذهبوا إلى خروج حقيقة الشعاع، وبنوا على ذلك علمهم هذا، [87ظ] وذكروا قواعد تبتنى عليه.

والثالث: مذهب شرذمة قليلة من الحكماء، وهو انه بتكيف الهواء المشِفّ بين المبصَر والبصر بكيفية الشعاع، وتمسّكوا بما يرد على أدلّة القائلين بالشعاع، أو الإنطباع. ويرد عليه انه لا يتعين هذا من ردّهما وبالإستحالة احالة عين العصفور، بل الإنسان والفيل ما بينه وبين الأفلاك من الهواء إلى النور. والأقرب منها الأولان، ومن بينهما طريقة الشعاع، إذ يأيدها رؤية الحاتم الموضوع في الطاس بحيث يسره طرف الطاس بصبّ الماء فيه، وهو على تلك الحالة.[763]

والحق الذى لا محيد عنه هو ان الابصار، وكذا سائر الحواس يمحض خلق الله تعالى سواء ترتب على الأسباب المعتادة اولا، أو الشرائط العادية اولا. وتلك الشرائط بعد سلامة الحاسة وقصد المبصِر وحضور المبصَر كونه كثيفا مضيئا مقابلا، أو في حكمه من غير حجاب ولا فرط قرب، أو بعد، أو صغر وأسباب غلط. وأما لزوم حصوله عند الشرائط فلا. وما يقال لولا ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مردود بأن نفيه من العلوم العادية.

وأمّا أسباب الغلط فكثيرة:

---

[762] من غير إرادة ولا قاسر: في الهامش.

[763] والثالث مذهب شرذمة ... وهو على تلك الحالة: في الهامش.

منها ما يتعلق بالمقدار كرؤية الصغير كبيرا، كالنار البعيدة في الظلمة، وكالعِنَبة في الماء، والخاتم المقرب من العين، وبالعكس، كالأشياء البعيدة.

ومنها ما يتعلق بالعدد، كرؤية الواحد كثيرا، كما في الأحول،[764] وكما إذا نظرنا الماء عند طلوع القمر أو إلى القمر مع غمز إحدى العينين، وبالعكس كالرحى المخططة اقطارها بألوان مختلفة، ثم ادبرت بسرعة حيث يرى لونا واحدا ممتزجا.

ومنها ما يتعلق بالحركة والسكون. فانا نرى المتحرك ساكنا، كما في الظل، وكراكب السفينة يراها ساكنة، وبالعكس كراكب السفينة يرى الشط متحركا، وكما نرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر المتحرك إلى الغيم المتحرك إليه.

ومنها ما يتعلق بالوضع، كما نرى الشجر منتكسا في الماء، وكما نرى الوجه طويلا أو عريضا بحيث شكل المرآة.

ومنها ما يتعلق بالألوان، كما نرى بالألوان له ملوّنا، كما في الثلج والزجاجَ المدقوق أو المشقوق.

[88و] **ومنها** ما يتعلق بالوجود والعدم، كرؤية المعدوم موجودا، كالسراب والشعبذة والقطرة النازلة والشعلة الجوّالة، ولا يمكن عكسه. إذ المعدوم لا يرى، اللهم الا بعارض كما في المبرهم والنائم.

هذا ما يتعلق بالأبصار، واما ما يتعلق بالبواقى فقليلة. اما غلط السامعة فكما في الصدى، فانه يظن ان الحجر العظيم أو الجبل يصوت. واما الذائقة فكالصفراوى يجد الحلو مرّا. واما اللامسة فربما تحسّ الواحد اثنين، كما إذا خالف بين اصبعيه السبابة والوسطى ومسّ بهما بندقة، فانها تحسّ بندقتين. واما الشامة فلم نقف على جهة غلطها بعدُ.[765]

وأمّا الحواس الباطنة:

[764] كما في الأحول: في الهامش.

[765] هذا ما يتعلق ... غلطها بعد: في الهامش.

فمنها الحس المشترك، وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديتها إليها من طرق الحواس يدل عليها مشاهدة القطرة النازلة خطًا، والشعلة الجوّالة دائرة. وما يشاهده النائم والمريض ما ليس في الخارج وكذا الحكم ببعض المحسوسات على البعض، لان صور المحسوسات[766] لا ترتسم في النفس، وإن كانت هى الحاكمة والمدركة، ولا يرتسم في البصر الا المقابل أو ما في حكمه. وكون اللمس والذوق في غير الدماغ لا يمنع انتهاءها إليه.

ومنها الخيال، وهى التى يحفظ صورا غابت عن الحس المشترك، لان القبول والحفظ متغايران، فيتعدد مبداؤهما وإجتماعهما في الخيال لجهتى المادة والقوة، كجهتى الإدراك والتصرف في النفس. وتكثر القبول في الحس المشترك لتكثر طرق التأدية. وأيضا الصور قد يزول لا بالكلية كما في النسيان، بل مع إمكان الإستحضار بادنى التفات، وهو الذهول. فلولا الخازن انحصر في النسيان، وكلاهما ضعيف. وما يقال من لزوم تزاحم الصور فلا تمتاز، وارتسام الكبير في الصغير انما هو في الأعيان، دون الصور.

ومنها الوهم، وهى القوة التى يدرك بها المعانى الجزئية، كعداوة معينة من شخص معين. والمراد بالصور صور المحسوسات الظاهرة، وبالمعانى خلافه، ووجودها تدل على وجودها، وعدم تأديتها من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك، وجزئيتها يدل على مغايرتها للنفس.[767]

[88ظ] **ومنها الحافظة**، لأحكام الوهم، ويسمى الذاكرة بإعتبار استرجاعها، وهى غير الوهم، إذ الحفظ غير المقبول.

ومنها المتصرفة، في الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل. وهذه القوة قد يستعملها الوهم، فتسمى متخيلة، وقد يستعملها النفس، فتسمى مفكّرة.

---

[766] صور المحسوسات: في الهامش.

[767] صور المحسوسات ... على مغايرتها للنفس: في الهامش.

خاتمة: للدماغ ثلاثة بطون مقدم، الأول منها، وهو أعظمها[768] للحس المشترك، ومؤخره للخيال، والأوسط، وهو أصغرها[769] للمتخيلة، ومقدم الآخِر للوهم، وآخِره للحافظة. والعمدة في تعيين محالّها اختلالُها بإختلال المحالّ. وتردّد إبن سينا في تعدد الوهم والخيال، واقتصر الأطباء على الذاكرة والخيال والمفكرة. وأمّا المحركة فإمّا باعثة عليها، ويسمى شوقية؛[770] فإما إلى جذب ما يتصور نافعا، ويسمى شهوية، أو دفع ما يتصور ضارّا، ويسمى غضبية؛ وإمّا فاعلة لها لتمديدها الاعصاب إلى جهة مبدأها، كما في القبض أو إلى خلاف جهة، كما في البسط. ثم ان مبدأ القوة الفاعلة هى الشوقية، ومبدأها المدركة. ثم بعض هذه القوى قد تفقد في بعض أنواع الحيوان، أو أشخاصه بحسب الخلوّ أو العارض.

[768] وهو أعظمها: في الهامش.
[769] وهو أصغرها: في الهامش.
[770] ويسمى شوقية: في الهامش.

المطلب الثانى فيما يتعلق بالمجردات

وفيه مقصدان:

المقصد الأول في النفس:

وفيه مباحث.

المبحث الأول النفوس إما فلكية أو إنسانية:

إذ لا نفس لغير الإنسان من المواليد، بل لها قوى جزئية قائمة بأجسامها، كما تقوم ببدن الإنسان والأجسام الفلكية.[771] وقد يسمى تلك القوى أيضا نفسا، فيقال لها من حيث الحس والحركة[772] نفس حيوانية، ومن حيث التغذى والنمو[773] نفس نباتية، ومن حيث تعقل الكليات نفس إنسانية،[774] [89و] ومن حيث إرادة الحركة المستديرة نفس فلكية،[775] وتفسّر بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلىّ. قالوا: ان في الإنسان نفوسا ثلاثة: إنسانية، وحيوانية، ونباتية. وقيل: يصدر عن الإنسانية ما يصدر عنها وعن الآخرين، وعن الحيوانية ما يصدر عنها وعن النباتية، الاّ ان الحق ان للإنسان نفسا مجردة والبدن آلتها تتصرف فيها بأن يتعلق اولا بروح حيوانى، وهو بخار لطيف منبعه القلب، ثم يسرى في البدن، فيفيض على الأعضاء قواها الجزئية الحالة فيها،[776] وتنشعب منها بمنزلة الجداول من الأنهار، بعضها حيوانية، وبعضها نباتية. غاية الأمر ان وجود الأول يستلزم وجود الثانى من غير عكس، لا انّ المؤثر

[771] كما تقوم ببدن الإنسان والأجسام الفلكية: في الهامش.
[772] لها من حيث الحس والحركة: في الهامش.
[773] من حيث التغذى والنمو: في الهامش.
[774] ومن حيث تعقل الكليات نفس إنسانية: في الهامش.
[775] ومن حيث إرادة الحركة المستديرة نفس فلكية: في الهامش.
[776] تتصرف فيها ... الحالة فيها: في الهامش.

واحد. والذى شهدت به النصوص وصدّقه الوجدان أنّ للإنسان أمرا باقيا[777] وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحلّل، وهو المراد بالنفس الإنسانية وبالعقل الذى هو مدار التكليف. وإنما الكلام في ان ذلك الأمر مجرد، أو جسم لطيف سار في البدن لا تتبدّل ولا يتحلّل، أو الأجزاء الأصلية الباقية. وقيل: قوة في الدماغ، وقيل: في القلب، وقيل: الاخلاط، وقيل: المزاج، وقيل: ثلاث في الدماغ وفي القلب وفي الكبد.[778] والمعتمد عليه الأوّلان وجمهور الفلاسفة وبعض من المسلمين ذهبوا إلى الأول، وكثير من المسلمين إلى الثانى.

واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: إدراكه الجزئى عند الحكم عليه، ومدركه الجسم. ويرد عليه ان الجزئيات حاصلة في الآلات وهى تحكم عليها بواسطة عنوانات كلية.

الثانى: ان كل أحد تقطع بأن المشار إليه ب"أنا حاضر هناك" فهو الجسم. ويرد عليه ان بينهما علاقة الكبدة بحيث يصح أجراء حكم أحدهما على الآخَر.

الثالث: لو كانت مجردة لتساوت نسبتها إلى الأبدان، [89ظ] فيجوز انتقالها إلى الآخر، فلا جزم بان زيدا هو الذى كان. ويرد عليه منع التساوى، بل لكل مزاج خاص نفس تخصه.

الرابع: ظواهر النصوص، الاّ انها قابلة للتأويل لإحتمال ورودها على طريقة التمثيل، وذلك شايع في عرف التنزيل.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: لو كانت جسما لما كانت عاقلة للمجردات وللكليات أو للبسائط أو للمعاندات، لأنها ممتنعة الحلول في الجسمانيات. والجواب منع المقدمات التى يبتنى عليها الإحتجاج، وهى[779] كون التعقل بحصول

[777] باقيا: في الهامش.
[778] وقيل قوة في الدماغ... وفي الكبد: في الهامش.
[779] وهى: تحت السطر.

الصورة، وتجرد صورة المجرد وإختصاصها بالوضع والمقدار وقبول الإنقسام والتضاد.[780] كذا الصورة ولزوم انقسام المحل بإنقسام الحالّ فيما يكون الحلول لذات المحلّ، بدون واسطة طبيعة،[781] كالنقطة للخط بواسطة التناهى.

الثانى: ان فيها ما لا يمكن في القوى الجسمانية من إدراك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها وعدم ضعفها وكلالها بكثرة الأفعال وضعف الأعضاء، بل تزيد فيها قوة وكمال، ولا يخفى ان هذا الوجه إقناعى.

الثالث: ان إدراك القوى الجسمانية، ان كان حضوريا يلزم ان لا يغفل عن جسمه وإن كان بحصول الصورة لزم إجتماع الصور لشيء واحد في مادة واحدة. وانت خبير بأن الإدراك إضافة محضة، والغفلة لفقد شرائطه. وأيضا إحدى الصورتين حالة في النفس، والأخرى في الجسم، بل في مادته.

قالت الفلاسفة حركات الأفلاك لكونها وضعية ليست طبيعية، إذ المهروب عنه، لا يكون [90و] مطلوبا بالطبع، وليست قسيرة، لأنها إما على[782] خلاف الطبع أو على وفقه، وايّا ما كان ينتفى بإنتفائه، فهى إرادية مقرونة بالإدراك. فلا بد من كلية لحفظ النظام، ففيها نفوس مجردة، ومن جزئيته أيضا، إذ نسبة الكلى إلى الكل على السواء، فلها نفوس منطبعة أيضا. ولا يذهب عليك ان أكثر مقدمات هذا الوجه في حيّز المنع.

المبحث الثانى [في ماهية النفس ونقد التناسخية]:

النفوس متماثلة عند الجمهور لوحدة حدها، الاّ انها حاصلة في الحد الجنسى أيضا. وقيل: متخالفة لإختلاف لوازمها وآثارها، وهذا إقناعى. ثم انها، مجردة كانت اولا،[783] حادثة عندنا لاستنادها إلى القادر المختار. واختلفت ظواهر النصوص في ان حدوثها قبل الأبدان، أو بعده. وزعم بعض الفلاسفة قدمها، إذ الحادث لايكون أبديا ولا عن المحل غنيا، وكلاهما ممنوعان.

---

[780] والتضاد: في الهامش.
[781] طبيعة: تحت السطر.
[782] إما على: في الهامش.
[783] مجردة كانت اولا: في الهامش.

وذهب بعضهم إلى حدوثها لوجوه:

الأول: كونها قبل الأبدان يفيد تعطّلها عن التصرف في الأبدان، ولا تعطل في الأبد لأنها في رَوح وريحان، أو عذاب ونيران. ومُنع العطلة بترصدها لاكتساب الكمال، وفيه نظر. نعم، عدم جواز العطلة إقناعى.

الثانى: انها مشروطة بحدوث المزاج الخاص المعدّ لتعلقه، الا انه يفيد حدوث التعلق، لا الوجود ولهذا تبقى البدن.

الثالث: انها متعددة، فكذا قبل الأبدان لإمتناع التعدد بعد الوحدة.[784] فإن كانت تمايزها بالماهية أو لوازمها يمتنع تماثلها، وانه باطل عند الخصم أيضا. وإن كانت بعوارضها فهناك أبدان قديمة، وانه محال [90ظ] أو متعاقبة، وسنبطلها. وإن كانت بما يحل فيها، كالشعور بهوياتها مثلا، يلزم الدور لأنه فرع وجود[785] التمايز. ولهذا يصح بقاء[786] التمايز بالشعور المذكور بعد المفارقة.

ورد بمنع التماثل، ولو بين نفسين، ومنع استحالة[787] قدم الجسم والتناسخ سيما. ويتوقف إثباته على حدوث النفس. ودعوى عدم تعينها بدون البدن أصلا لا تصح الا بإبطال التناسخ أيضا. أللهم الا ان يجعل الدليل الزاميا، إذ الخصم معترف بالمقدمتين.

واعلم ان الحق ان بين النفس والبدن تعادُلاً، إذ كما ليس لبدن نفسان يحكم الوجدان كذلك ليس لنفس بدنان، لا معًا. وذلك ظاهر بالضرورة الوجدانية،[788] ولا بدلاً والاّ لتذكر شيئا من أحوال البدن[789] الأول، ولتساوت الكائنات بالفاسدات لئلا تتعطل النفوس، ولاجتمعت نفس بأخرى حادثة بتمام الإستعداد وعموم الفيض.

واعترض بأنها بعد التسليم انما ينفى التناسخ، وهو الإنتقال إلى بدن إنسانى، لا المسخ، وهو الإنتقال إلى حيوانى، ولا الفسخ، وهو الإنتقال إلى نباتى، ولا الرسخ، وهو الإنتقال إلى جماد، ولا الإنتقال إلى جرم سماوى، كما

---

[784] فكذا قبل الأبدان لإمتناع التعدد بعد الوحدة: في الهامش.
[785] وجود: فوق السطر.
[786] بقاء: فوق السطر.
[787] استحالة: فوق السطر.
[788] وذلك ظاهر بالضرورة الوجدانية: في الهامش.
[789] البدن: في الهامش.

جوزه بعض الفلاسفة. وأقوى ما تمسك به التناسخية [إلى] أنه لا تعطل في الوجود، وإلى النفوس مجبولة على الإستكمال، فلا بد لها من التعلق، وانها قديمة، لما مر، ومتناهية لتناهى عللها وحيثياتها، والأبدان غير متناهية لاستنادها إلى الحركات والأوضاع الغير المتناهية. ولا يخفى عليك ضعف المقدمات المذكورة. وما تسمع من مسخ بعض من كفرة[790] الملل السابقة قردة أو خنازير، [91و] ومن ردّ النفوس إلى الأبدان المحشورة فليس من التناسخ في شيء. لان ذلك تبديل صور الأجسام، لا الإنتقال إلى بدن آخر. وما يحكى عن بعض من أرباب الرياضة من الإتصال بعالم العقول، أو النفوس، أو إبتلائه باشباح ظلمانية فلعل مرادهم[791] هو التعبير عن رتبتها وإستعدادها،[792] والبيان لمحلّ إستمدادها، والاّ فان اراد ما يتبادر من ظاهر كلامه فذلك يرجع إلى مذهب التناسخية المنكرين للمعاد. ثم ان بعضا من الحشوية من اتباع شياطين التناسخية صرفوا النصوص عن ظواهرها الواردة في حق المعاد، سلوكا[793] إلى طريق الإلحاد، وزيغا عن منهج الرشاد اولئك الذين ينتقم الله منهم يوم التناد ومن يضلل الله فماله من هاد وحسبهم جهنم وبئس المهاد.[794]

المبحث الثالث [في ابدية النفس]:

القائلون بمغايرة النفس للبدن مجردة كانت أو مادية اتفقوا على أبديّتها. دليلُ إمكانها ان فناء محلّ التدبير لا يوجب فناء لمدبّر. ودليلُ الوقوع السمع عندنا، وعند الفلاسفة كونُ البدن شرط الحدوث، لا شرط البقاء، أو استلزامُ القِدم إمتناع العدم، وهذا ضعيف.[795] وأيضا النفس باقية بالفعل، ولو كانت قابلة للفناء أيضا[796] والقابل يجتمع مع المقبول يلزم أن يكون الباقى بعينه باقيا، مع الفناء. ولهذا لابد للقابل للفناء من مادة هى محل للقبول الذى هو الإمكان الإستعدادى، لا الذاتى الإعتبارى. ردّ بمنع ذلك في المقبول العدمى.

---

[790] كفرة: فوق السطر.
[791] فلعل مرادهم: في الهامش.
[792] وإستعدادها" في الهامش.
[793] سلوكا: فوق السطر.
[794] وبئس المهاد: في الهامش.
[795] وهذا ضعيف: في الهامش.
[796] أيضا: فوق السطر.

المبحث الرابع [في ادراك النفس]:

لا نزاع لذى عقل في ان يدرك الكليات هو النفس، وانما الخلاف في ان بدرك الجزئيات النفس ام آلاتها. [91ظ] وعلى تقدير إدراك النفس هل يرتسم صورها فيها ام في آلاتها والحق ان النفس تدرك للجزئيات المرتسمة صورها في آلاتها. فههنا مقامان:

الأول: في أن النفس مدركة للجزئيات، لان الحكم على الشيء لا يفارق إدراكه، ولتوقف الفعل الجزئى الإختيارى يتوقف على إدراك باعث جزئى، وللجزم بأن[797] المبصِر والسامع هو نفس الشخص وانها واحدة.

واحتج المخالف بالجزم بان الأبصار للبصر والسمع للسامعة لا لقوة واحدة، وبايجاب آفة العضو آفة فعله، وبتوقف الاحساس على الحضور، ولا غيبة للنفس، وبإمتناع ارتسام المدركات المقدارية فيها، وبالفرق بين اليمين واليسار في مربع مجنح بمربعين.

والجواب ان هذه اللوازم تندفع باشتراط الإرتسام في الحواس.

الثانى: في ان المدرك للجزئيات هو الحواس بشهادة إدراك ما لا نفس له، وهو البهائم. وإدراك النفس هويتها، وإدراكها بدنها عند تعلقها، وإدراكها آلاتها عند قصد إستعمالها.

والجواب ان الإشتراك في اللوازم لايوجب الإشتراك في الملزوم، وان المفتقر إلى توسط الآلة الماديات، وان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى لا ارادى، ليتوقف على تصوره بعينه، وان إدراكها عند الإستعمال يمكن ان يحصل بصفات مختصة بالبدن لا بذاته المخصوصة، أو يدركها بعينها تخييلا من غير طرق الحواس. وما يقال ''الإدراك بدون الإرتسام غير معقول، والفرق بوجوب الإرتسام وعدمه[798] بين الكلى والجزئى غير معلوم'' فمدفوع بأن الإدراك لا ينفك عن الإرتسام، [92و] الا ان المرتسم في الكليات انفسها، وفي الجزئيات عنواناتها الكلية المتحدة معها خارجا ولا يجب إرتسام نفس المدرك.

---

[797] وللجزم بان: في الهامش.
[798] وعدمه: في الهامش.

قالت الفلاسفة، القائلون بتجرد النفوس والعلم الحصولى،[799] لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات، الاّ ان مقتضى القواعد الإسلامية بقاؤه، بل تجدّده، ولهذا يقولون بإنتفاع الزائر عن المزور عند زيارة القبور. وذلك امّا لقولهم بتجسّد الأرواح أو لجعلهم العلم حضوريا، أو لتجويزهم خلق آلة يحفظ صور الجزئيات عندها. والفلاسفة وان قالوا بإنتفاع الزائر، لكن لجعلهم قرب المراقد بالأبدان[800] سببا لقرب الأرواح من النفوس الزكية المطهرة[801] المعِدّ لفيضان الخيرات والكمالات، إذ لا ينقطع علائقهم عن أبدانهم أبدا.

المبحث الخامس [في ان للنفس قوىً غيبية]:

للنفس قوتان: قوة بها يؤثّر في البدن للتكميل، ويسمى ''عقلا عمليّا''، وقوة بها يستفيض عن المبدإ للإستكمال ويسمى ''عقلا نظريا''.

ومراتبه أربع: هيولانى، هو محض قابليتها للمعقولات؛ وعقل بالملكة، وهو حصول الضروريات مع الإستعداد للنظريات؛ وعقل بالفعل، وهو الإقتدار على إستحضار النظريات لكونها مخزونة عندها؛ وعقل مستفاد، وهو حضور النظريات عندها مشاهدة. فيكون متقدما على العقل بالفعل وجودا، ومتأخرا عنه غاية لكونه شرفا وكمالا. وقد يفسر بحضور جميع النظريات دفعة بحيث لا تغيب أصلا، وهو بهذا المعنى لا يمكن الا عند الإنسلاخ عن جلباب البدن، وذلك في الدار الآخرة أو في هذه الدار للمتجردين عن ذلك، لكن كبردق خاطفة، وقيل ربما يدوم.[802] والأول منها إستعداد أضعف، والثانى ضعيف، والثالث أقوى، والكمال هو الرابع الأسامى المذكورة إما لهذه الحالات، أو للنفس بإعتبارها، أو لقوى هى مباديها.[803] وضبطها ان النفس إما خالية، أو متخلية، إما بالضروريات أو مع النظريات، إما بدون الحضور، أو معه.

وأما القوة العملية، فهى قوة التصرف [92ظ] في الموضوعات، واستنباط الصناعات وتمييز الصلاح من الفساد في المعاش والمعاد، ولتوقف إستعمالها على الآراء الجزئية المستنبطة من القوانين الكلية استعين فيها

---

[799] القائلون بتجرد النفوس والعلم الحصولى: في الهامش.

[800] بالأبدان: فوق السطر.

[801] من النفوس الزكية المطهرة: في الهامش.

[802] فيكون متقدما على العقل بالفعل ... وقيل ربما يدوم: في الهامش.

[803] الأسامى المذكورة ... هى مباديها: في الهامش.

بالنظرية، فالعلم المتعلق بالنظر الأول يسمى ''حكمة نظرية''، ويفسر بمعرفة الأشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية. وينقسم إلى ما يستغنى عن المادة مطلقا، وهى الإلهى أو ذهنا فقط، وهو الرياضى، أو يحتاج مطلقا، وهو الطبيعى.[804] وبالنظر الثانى يسمى ''حكمة عملية'' ويفسر بالقيام بالأمور على ما ينبغى. وتنقسم إلى ما يتعلق باصلاح الشخص، ويسمى ''علم الأخلاق''، أو المتشاركين في المنزل، ويسمى ''علم المنزل''، أو في المدينة، ويسمى ''علم السياسة''.[805] والحكمة المطلقة هى مجموع النظرين المفسرة بخروج النفس الإنسانية من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن، وانما يعتد بها إذا اخذت من الشريعة الحقة المؤيدة بالمعجزات الباهرة والآيات الظاهرة، ويسمى حينئذ ''حكمة حقيقية''، للامن عند ذلك عن مخالطة الأوهام، وهى التى اشير إليها في التنزيل بقوله تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا﴾[806]، وهى المسمى بالفقه عند علماء الشريعة، ويفسر بمعرفة النفس مالها وما عليها. وأصل الحكمة العدالة، وهى التوسطة بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط. فالحكمة النظرية هى توسط القوة النطقية[807] بين الجربزة والغباوة. والحكمة العملية هى توسط القوة الشهوانية المسمى عفة بين الخمود والفجور، وتوسط القوة الغضبية المسمى شجاعة بين التهوّر والجبن. والأوساط المذكورة تسمى عدالة عملا، وحكمة علما.

المبحث السادس [في غرائب النفس]:

قد يشاهد من النفوس خوارق عادات من غرائب الأفعال وعجائب الإدراكات، وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى،[808] وتنقسم إلى ارهاصات ومعجزات وكرامات.

[93و] وعند الفلاسفة هى خواص للنفوس الكاملة من الأنبياء، وهم خلفاء الله تعالى في أرضه، والأولياء ذوى النفوس القدسية. ولهم آثار لها أنواع:

---

[804] وينقسم إلى ... وهو الطبيعى: في الهامش.
[805] وتنقسم إلى ... ويسمى علم السياسة: في الهامش.
[806] سورة البقرة، 269/2.
[807] القوة النطقية: في الهامش.
[808] وهى عندنا يمحض خلق الله تعالى: في الهامش.

منها ما يتعلق بالأفعال، وذلك[809] لان نفوسهم القوية كما يتصرف في أبدانهم يتصرف في الأجسام الأُخرَ،[810] حتى يصير بمنزلة نفس مّا للعالم الأكبر،[811] سيما الأجسام التى تشابه بدنها من جهة مّا، فتقدر على الزلازل والأمطار ونبوع مياه وعيون وازالة أمراض واهلاك أبدان وكلام الجماد والعجماء ونحو ذلك. وقد يحدث لبعض النفوس خاصية يحدث بها أَذًى فيما اعجبها، وهى لا تشعر، وهى الإصابة بالعين. وربما يحدث بمزاولة اعمال خاصة وهو السحر، أو بالإستعانة ببعض الروحانيات وهى الغرائم، أو بالأجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب، أو بالأرضية وهى الطلسمات، أو بالخواص العنصرية فالنيرنجات، أو بالنسب الرياضية وهى الحيل الهندسية، وقد يتركب بعض ذلك مع البعض. وخرق العادة من بينها ما يظهر بالإختيار بلا إستعانة، فان قارن بالتحدى يسمى معجزة، والا فكرامة.[812] وما يظهر بالإستعانة هى السحر، إن خفى سببه، والاّ فالحِيَلُ. والإصابةُ بالعين اشبه بالسحر منه بخرق العادة.

ومنها ما يتعلق بالإدراكات في اليقظة، وذلك لأن النفس قد يقوى فلا يمنعها التصرف في الملك[813] عن الإتصال بعالم الملكوت، فيقدر لقوة متخيلة[814] على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فينطبع فيه صور المغيّبات الحاصلة في المبادى العالية. وربما يحاكيها المتخيلة إلى الحس المشترك بصوت لذيذ أو هائل. وربما يرد مكتوبا أو ملفوظا من إنسان أو ملك أو هاتف غيب أو نحو ذلك. [93ظ] وربما ترتب هذه الآثار لفساد في الحواس، إما لمرض، أو لمجاهدة، أو لدهشته في الحق،[815] أو لتحيّر في الخيال. أما لسرعة العدو أو لتأمل شفّاف مرعش للبصر أو لرؤية الأمور الهائلة أو نحو ذلك.

ومنها ما يتعلق بالإدراكات في النوم، وذلك لإتصالها بعالم الغيب لركود الحواس، فيرتسم فيها الصور الغيبية اللائقة بها إما صورة جزئية، أو كلية يحاكيها المتخيلة جزئية. فان لم تتصرف فيها أصلا وادّتها كما هى إلى

---

[809] ولهم آثار لها أنواع منها ما يتعلق بالأفعال وذلك: في الهامش.
[810] الأخر: فوق السطر.
[811] الأكبر: فوق السطر.
[812] فان قارن بالتحدى يسمى معجزة والا فكرامة: في الهامش.
[813] في الملك: في الهامش.
[814] لقوة متخيلة: في الهامش.
[815] في الحق: فوق السطر.

الحس المشترك فرؤيا صادقة غنية عن التعبير. وان تصرفت فيها بالتحليل والتركيب[816] على وجه المناسبة، فيمكن للمعتبر العبور عنها إلى الأول فرؤيًا معبّرةً، والاّ فأضغاثُ أحلام. وربما يختلط بوُرودِ شيءٍ ممّا استثبته المتخيلة في اليقظة أو في النوم بثوران خلط مّا.

وبالجملة فعجائب الله تعالى في الآفاق والأنفس وآياتها الدالة على كمال حكمتها وتمام قدرتها أظهر من ان يخفى، وأكثر من أن يحصى. وانما الكلام في الأسباب الظاهرة التى لا يطمع لأحد في إستقصائها،[817] واسناد تلك الآثار إلى النفوس الناطقة[818] يكذّبه عجائب الحيوانات التى شهدت بها التجارب والتواتر.

المقصد الثانى في العقل:

وفيه مباحث.

المبحث الأول في إثباته:

وفيه وجوه.

الأول: المعلول الأول يوجَد وحده ويوجِد ما بعده،[819] فهو إما عرض وهو متأخر عن محلّه، أو صورةٌ وهى متأخرة عن المادة والمادةُ منفعلة لا فاعلة، أو النفس وهى متأخرة عن البدن فهو جوهر مفارق ذاتا وفعلا، وهو المعنىّ بالعقل.

[94و] **الثانى**: لا يصدر الجسم الأول عن الواجب للكثرة، ولا عما يتعلق بالأجسام للزوم تقدمه على نفسه، ولا عن النفس لاشتراط فعلها بالجسم، والا كان عقلا وهو المطلوب. ويرد عليها منع إمتناع صدور الكثرة

---

[816] بالتحليل والتركيب: في الهامش.
[817] التى لا يطمع لأحد في إستقصائها: في الهامش.
[818] الناطقة: في الهامش.
[819] ويوجد ما بعده: في الهامش.

ونفى الإختيار والصفات وايجاد المعلول الأول، فيمكن توسط النفس وافتقارها إلى الجسم يجوز أن يكون في إدراكها، لا في ايجادها. ولا يلزم من استغناء فعلها عن الجسم كونُها عقلا بعد إعتبار إحتياجها إليه[820] في الإدراك.

الثالث: ان الحركات الإرادية الدائمة للأفلاك انما هى لنيل أمر معقول، وهو نيل[821] شَبَهٍ دائمٍ غير مستقرٍ لمعشوقها الكامل بالفعل لا يتناهى كمالاته، والاّ يلزم الإنقطاع أو طلب المحال، وليس هو الواجب، والا لم يختلف الحركات فتعين العقل. وانت خبير بان هذا على أصول فلسفية مردودة.

المبحث الثانى في أحوالها:

زعموا ان هذا النظام لا يمكن بما دون عشرة من العقول سوى الأول، ولا حصر في جانب الكثرة،[822] وعاشرها هو مدبر العالم العنصرى وفيّاض لما استعد منها بواسطة تجدد الأوضاع الفلكية، وانها لبرائتها عن المادة ذاتا وفعلا أزلية وأبدية ومنحصرة أنواعها في أشخاصها. وانها لتجردها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات، بل الكليات دون الجزئيات، ولعدم اشتغالها بالماديات جامعة لكمالاتها ومفيضة لها على المستعدين لها من النفوس الفلكية بإخراج أوضاعها من القوة إلى الفعل. ومن النفوس البشرية بتصفية نفوسهم بالرياضات، أو بتصقيل أذهانهم بالفكر، [94ظ] وانها مباد للنفوس أنفسها والأجسام كلّها. إذ الصادر الأول عقل، وله جهات ثلاثة يصدر عند جهة وجود عقل، وبجهة وجوبه بالغير نفس، وبجهة إمكانه جسم جريا على ما هو الأليق، وهكذا إلى العاشر.

واعترض بان الإعتبارات الوجودية كثرة، والعدمية ليست علة. ولو سلم ففي الواجب جهات سلوب واضافات، ففيها الغِنى عن الغير. وأيضا فالامر بين ان لا يصدر عن الأول فلك، أو أن يصدر عن العاشر فلك، فلا حصر في العشرة. على ان جزئيات الأفلاك فوق التسعة، وكلياتها يمكن المزيد عليها عندكم، فما بالُ العقول انحصرت في العشرة. لهم ان يقولوا: الاعتبارات في العقول حاصلة في أنفسها، والإضافات في الواجب من نسبتها إلى الممكن، وانه لا جزم بحصر العقول كالأفلاك. وصرح بعض من رؤسائهم بأن العقول عندهم[823] حيثيات التأثير،

[820] إليه: فوق السطر.
[821] أمر معقول وهو نيل: في الهامش.
[822] ولا حصر في جانب الكثرة: في الهامش.
[823] عندهم: فوق السطر.

والمؤثر الحقيقى هو الواجب تعالى. وإنما الذى يرد عليهم كون الواجب تعالى موجبا، وعدم صدور الكثير عنه لما عرفت فيما سبق.

المبحث الثالث في الملئكة والجن والشياطين:

زعموا ان الملئكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة لها تصرف في العنصريات، والشيطان هو القوة المتخيلة في الإنسان. وزعم بعضهم ان القوى البشرية بعد المفارقة إن كانت خيّرة فالجن، وإن كانت شريرة فالشياطين. وزعموا ان المدبر للعرش يسمى نفسا كلية، له اثر في جميع ما في جوفه، والبواقى بمنزلة قواها. [95و] ثم ينشعب من كل منها أرواح وقوى كثيرة، وكل عال منها[824] متصرف في سافل. وكذا لكل قسم من العنصريات روحا يدبر أمره ويحفظه من الآفات، يسمونه بالطباع التام. وفي لسان الشرع يعتبر عنه بملك الجبال والأمطار، ونحو ذلك، هذا مبلغهم من العلم. والذى نعتمد عليه أيّتها العصابة المتشرعة ما ثبت في الكتاب والسنة من كون الملئكة أجساما نورانية قادرة على التشكلات المختلفة طباعهم على الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة، وهم سكّان السماء ورسل الله تعالى إلى الأنبياء. والجن كذلك، الاّ ان منهم المطيع والعاصى. والشياطين كالجن، الاّ ان شأنهم الشر، لا غير. وطباع الملئكة من النور، والجن من الهواء، والشياطين من النار. وأما ظهورهم لأبصار الأبرار وبقاء تركيبهم على مرور الأدوار فالظاهر إسناده إلى الفاعل المختار، إذ العقل معزول عن الوقوف على أمثال هذه الأسرار.

خاتمة [عالم المثل المعلقة والأشباح المجردة]:

حكى أرباب الرياضة عالما متوسطا بين عالمى الغيب والشهادة، وسموه عالم المثل المعلقة والأشباح المجردة،[825] وشاهدوا فيها مدنا لا تحصى، أعظمها جابَلْقَا وجَابَرْصَا. فيه لكل موجود مادى أو مجرد مثال قائم بذاته عرىّ عن لوازم المادة. ومنها الصور المرآتية ورؤيا النائمين، لأنها ليست عدمات صرفة، ولا محسوسات، ولا

[824] منها: فوق السطر.
[825] المعلقة والاشباح المجردة: في الهامش.

عقليات لكونها ذوات المقادير. وعليه بنوا أمر المعاد الجسمانى والإدراكات الخيالية وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان وأمثال ذلك. والذى عندى في أمثال هذا الشأن ان لا تصدقه من غير عيان أو بيان، بل تَذَعه في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان.[826]

[826] أمثال هذا الشأن ... قائم البرهان: في الهامش.

[95ظ] المعلم الخامس في الإلهيات

وفيه مقاصد.

المقصد الأول في الذات

وفيه مباحث.

المبحث الأول في إثباته:

وإليه مسلكان: مسلك الحدوث ومسلك الإمكان. **والأول** ''إِنّي'' اختاره المتكلّمون، ومبناه ''ان كل حادث فله محدِث ضرورة ''.[827] **والثانى** ''لِمّى'' واختاره الحكمآء، ومبناه ''ان كل ممكن موجود[828] لا بدّ له من واجب[829] يرجح وجوده''. ولتجويز صدور الممكن عن ممكن، والحادث عن حادث إلى غيرالنهاية احتجنا إلى ابطال الدور والتسلسل آخِراً. ومنهم من ساق الدليلَ متضمّناً ابطالهما.

مسلك المتكلمين: إن العالم -جوهرا كان أو عرضا- حادث لما مر، وكل حادث فله محدِث ضرورة. وهو إن كان قديما فهو المطلوب؛ وإن كان حادثا يلزم الدور أو التسلسل، وقد مر بطلانهما.

مسلك الحكماء. وفيه طريقان:

الطريق الأول: لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا فلا بد من أن ينتهى إلى[830] مرجح واجب وهو المطلوب، أو يلزم الدور والتسلسل،[831] وكلاهما باطلان لما مر. وقد عرفت ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد، ولا يكفى الأولوية لا من ذاته ولا من علته.

---

[827] ومبناه ان كل حادث فله محدث ضرورة: في الهامش.
[828] موجود: فوق السطر.
[829] واجب: فوق السطر.
[830] أن ينتهى إلى: في الهامش.
[831] في الأصل: التسل.

الطريق الثانى، وفيه وجوه:

أحدها: مجموع الممكنات، أى تلك الآحاد بحيث لا يشذّ[832] عنها شيء منها موجود البتة، لوجود جميع أجزائه، وانه ممكن لاحتياجه إلى كل منها، سيما إلى الممكن، فلا بد له من علة. وليست[833] هى المجموع، لوجوب تقدم العلة، ولا جزء منه، أو علة الكل [96و] لا بد أن يكون علة لكل جزء، فيكون علة لنفسه ولعلله، فتعين كونه خارجا، وهو المطلوب.

وثانيها: المجموع، على الوجه المذكور، محتاجٌ إلى موجِد مستقلّ يمنع جميع أنحاء العدم عنه، ولا شيء من الآحاد كذلك، لأن إعدامها ممكنة بذاتها، فهو خارج عنها، فيكون واجبا وهو المطلوب.

وثالثها: لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، إذ الممكن كما لايوجَد لايوجِد، وإذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود اصلا، وانه باطل بديهية، فتعين وجود[834] الواجب لذاته.

ورابعها: لو انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل جملة منها مع بقاء ما فوقه من علله ممتنعا، مع ان عدم ما فوقه من[835] الممكنات لايمتنع، والشيء ما لم يمتنع عدمُه لم يوجد فلا تكون السلسلة موجودة هذا خلف، فتعين وجود موجود سواها، فيكون واجبا، وهو المطلوب.

واعلم ان النفوس الانسانية لَمّا كانوا اطوع إلى الإقناعيات من الخطابيات والمشهورات، بل كان[836] التعمق في الأدلة، والتوغل في البراهين ربما يفتح باب الشبهات، جرى عادة التنزيل الحكيم[837] وعرف القرآن المجيد على التشبيث بالآيات الظاهرة في الآفاق والأنفس في إثبات الصانع وأمر التوحيد مع شهادة الحدس لأولي الفطرة السليمة، وأهل اليقين كونه واجبا بالذات فاعلا بالإختيار والحكمة، له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين.

---

[832] لا يشذ: في الهامش.
[833] وليست: فوق السطر.
[834] وجود: فوق السطر.
[835] ما فوقه من: في الهامش.
[836] كان: في الهامش.
[837] عادة التنزيل الحكيم: في الهامش.

المبحث الثاني في خواص الواجب تعالى:

منها كونه أزليا وأبديا، [96ظ] وذلك لامتناع عدمه. وهذا وإن كان ضروريا، إلا أن المتكلمين تعرضوا لإثباته لأن مسلكهم يفيد إثبات صانع قديم للعالم. فأثبتوا كونَه أزليّا بلزوم التسلسل وبما تقرر من كونه فاعلا للكل بلا واسطة،[838] وكونَه أبديّا بإستلزام القدم إمتناع العدم.

ومنها مخالفته لذوات الممكنات: والاّ فإن كان للخصوصية تدخل في الوجوب بلزم التركب، والاّ يلزم وجوب الممكنات. وما قيل من تماثله لها وتمايزه بالأوصاف فمدفوع بأن ذلك تماثل مفهوم الذات، وليس هو ذاتيا للذوات.

ومنها نفى الكثرة عنه أجزاءً: لأن المركب محتاج، فيكون ممكنا وأفرادًا. وفي ذلك مسلكان:

أما مسلك الحكماء[839] فلوجوه.

الأول: الوجوب نفس الماهية وإلاّ لزاد عليها فيكون ممكنا. فإن عُلِّل بالغير لايكون ذاتيّا، وإن عُلّل بالماهية فتقدم عليه بالوجوب، ضرورةَ تقدم العلّة بالوجوب. فحينئذ لو وُجد واجبان انحصر تمايزهما في التعين، وهو ثبوتى، فيلزم التركب.

الثانى: التعين إن عُلِّل بالمنفصل فلا وجوب، وإن عُلّل بالماهية أو بلازمها. وكذا إن كان نفس الماهية، فلا يتعدد.

الثالث: الوجوب بلا تعين محال، والتعين بلا وجوب إمكان، فامإ ان يكونا لازمين لأمر منفصل فلا يكون الوجوب ذاتيا، أو متلازمين. فإن كان الوجوب لازما يدور، وإن كان بالعكس فلا يتعدد. وكذا إن كانا لازمين للذات.

---

[838] وبما تقرر من كونه فاعلا للكل بلا واسطة: في الهامش.

[839] مسلكان أما مسلك الحكماء: في الهامش.

وأما مسلك المتكلمين فلوجوه أيضا.

الأول: لو وجد إلهان قادران فالمقدور المعين إما بهما فيلزم العجز، أو بكل منهما[840] فيلزم مقدور بين قادرين، [97و] أو بأحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح.

الثاني: وهو برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾[841] وهو لو وجد إلهان لأمكن إرادتهما طرفى الضدين، فإن وقع مرادهما يلزم إجتماعهما، وإن لم يقع يلزم ارتفاعهما مع عجزهما، وإن وقع مراد أحدهما يلزم عجز الآخر مع الترجح بلا مرجح.

الثالث: إن اتفقا على كل مقدور لزم التوارد، وإلاّ فالتمانع.

الرابع: ما به التمايز، إن كان من العوارض، يمكن ارتفاعه فيلزم ارتفاع الإثنينية، وإن كان من لوازم الماهية فلا يتعدد.

الخامس: الواحد كاف، ولا دليل على الثانى فيجب نفيه، وقد مر ضعف هذا المبنى.

السادس: لو تعدّد لم ينحصر في عدد لعدم الأولوية، وقد سبق ضعفه.

السابع: الأدلة السمعية من الإجماع والنصوص القطعية. والشرعُ فرع ثبوت الصانع، دون التوحيد، فيجوز الإستدلال به عليه. واعلم أن من الفرق الضالّة من ينكر الصانع وينكر[842] التوحيد، وذلك بالإشراك في الوجوب حقيقة، وبالإشراك في القدرة التزاما، وبالإشراك في الألوهية شرعا.[843] والمشركون على كثرتهم لم نعرف منهم من يثبت الشركة في الوجوب، بل في القدرة كالثنوية بقسميهم، وفي الألوهية كالوثنية، والقائلين بالولد تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وأما إثبات الصفات فلخلوّه عن الشركة في هذه الثلاثة لا بأس به. ولها الذوات القديمة، فإن كانت جهات التأثير فلا كفر، وإن كانت مستقلة في التأثير فبالقول بإمكانها، وكونها اثرا للواجب يهون الخطب

---

[840] فيلزم العجز أو بكل منهما: في الهامش.

[841] سورة الأنبياء، 22/21.

[842] ينكر: فوق السطر.

[843] وذلك بالإشراك ... في الألوهية شرعا: في الهامش.

هونا مّا، لكن قائلها في مَدْرَجة العقاب.[844] وأما إشراك الحيوان في القدرة والشيطان في الشرور[845] فلا يكون كفرا، لإحتياجهما في خلق نفسهما وقدرتهما إلى الخالق. نعم اطلاق الخالق عليهما[846] بعيد عن الأدب.

ومنها أنه لا يتحد بغيره لما سبق، [97ظ] ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا، ولا يحلّ فيه، لأنه إن احتاج إلى المحل يلزم إمكانه، وإلاّ امتنع حلوله، والحلول إن كان كما لا يلزم الاستكمال وإلاّ يجب نفيه، والحلول يستلزم التحيز وجواز[847] الحلول في أحقر الأجسام. والقول بالحلول والإتحاد محكيّ عن النصارى وعن المنتمين إلى الإسلام، كغلاة الروافض في حق أئمّتهم، وكبعض الملاحدة في حق المتقربين وتوسّلوا بذلك إلى إدعاء[848] سقوط التكليف.

وأمّا ما يذكره العارفون في توحيد الأفعال وتوحيد الذات فأكثرها من قبيل الشطح والطامّات. وأظهرها يوهم الحلول أو الاتحاد لضيق العبارة في البيان، ولا يمكن شرحها إلا بالعيان دون البرهان. فإن هناك أطوارا يصعب على الفحول مرتقاها، وشواهق يزلّ طرف العقول عن مداها، ولا يصل إليها إلاّ من احترق بأنوار سبحات الجلال وتلاشى صفاته في صفات الحق، وذاته في ذاته، وفنى في شهود الجمال. جعلنا الله واياكم من الواصلين إلى العين من الأثر وكرّمنا بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

المبحث الثالث في التنزيهات:

لمّا كان ذاته تعالى مخالفا لسائر الذوات تنزّه عن أوصافها كلها، إذ ليس كمثله شيء.[849] وما يتوهم من الإشتراك فإطلاق للإسم فقط. منها إنه تعالى ليس بجسم، لأنه محتاج إلى جزئه، ولا جوهر لزيادة وجوده، ولا عرض لإحتياجه إلى المُقوّم،[850] ولا في مكان وجهة لكونهما من خواص الجسم.

---

[844] ولها الذوات القديمة ... في مدرجة العقاب: في الهامش.

[845] والشيطان في الشرور: في الهامش.

[846] عليهما: فوق السطر.

[847] جواز: فوق السطر.

[848] إدعاء: فوق السطر.

[849] إذ ليس كمثله شيء: في الهامش.

[850] ولا عرض لإحتياجه إلى المقوم: في الهامش.

قال المتكلمون: لأن الجوهر إسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه، [98و] والجسم حادث ومتحيز ومتصف بالأضداد في زمانين ومتشكل لتناهيه، والواجب لا يحتاج ألبتة،[851] فلا يتركب ولا يتركب منه شيء، وإنه قديم وغير متحيز، واتصافه بالضدين لا يجوز. وفي زمانين تغير،[852] وبأحدهما بلا مرجح ممتنع، وبه احتياج، وكذا الحال في التشكل، واستحالةُ اللوازم دليل على امتناع ملزوماتها. وأيضا لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيّز الحادث، وإمكان الواجب ووجوب المكان، إذ المتحيز محتاج دون الحيّز. وأيضا إما في جميع الأحياز فيلزم المخالطة، أو في البعض فبلا مرجح ممتنع، وبه احتياج. ومن المعتزلة من أطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه، لكن الشرع يمنَعُه والإحتياط يردَعه.

ومن الجهّال أرباب الضلال مَن اثبت له، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، الجسمية ولوازمها، وأثبت له الجهة والمكان وأمثال ذلك من الهذيان. وتشبّثوا تارة بأحكام الوهم وأكاذيب الخيال، وتمسّكوا أخرى بظواهر الآيات والأحاديث. لكن من له أدنى مسكة من العقل والدين ينفض غُبارَ الوهم عن ذيل اليقين، ويصرف الظواهر إلى محامل يُوافق العقل، سُلوكًا إلى السبيل الأحكم، أو يؤمن بظواهرها بلا كيفٍ،[853] ويفوِّضُ أمرها إلى الله تعالى، إختيارًا للطريق الأسلم. وإذ قد ثبت تعاليه عن مشابهة الأجسام ظهر عدم اتصافه بشيء من الكيفيات والكميات. فلا يصح إثبات اللذة العقلية له تعالى[854] لإبتهاجه بإدراك كمالاته، على أنه قياس الغائب على الشاهد. وتورّع بعضهم عن اطلاق المائية، لأنها سؤال عن المجانسة. وجوّزه البعض إذ قد يسأل بها عن الإسم والوصف.

[98ظ] وأما التنزيه عن إسم الشيء، بل العالم والقادر وأمثالهما، زعما منهم أنه يوجب اثبات المثل له تعالى فإفراط، إذ لا يلزم من إشتراك اللفظ الشركة في المسمى. واشنع من ذلك[855] الامتناع عن إسم الموجود كما ذهب إليه بعض من الملاحدة ولعمرى انه لقد جاوز حدّه. ومن المفرطين في التنزيه الكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث، وإن جاز تجدد الإضافات[856] وحدوث التعلقات في الصفات، لأن ذلك يرجع إلى تغير المتعلَّقات.

[851] لا يحتاج ألبتة: في الهامش.
[852] وفي زمانين تغير: في الهامش.
[853] بلا كيف: في الهامش.
[854] العقلية له تعالى: في الهامش.
[855] واشنع من ذلك: في الهامش.
[856] تجدد الإضافات: في الهامش.

وتمسّكوا بأن المصحح للقيام مطلق الصفة، ولا بد خلق فيه للقدم لكونه عدميا. وردّ بأن المصحح حقيقة الصفة القديمة وربما يكون القدم شرطا أو الحدوث مانعا.

لنا وجوه: **الأول** لا يجوز النقصان عليه تعالى اجماعا، فلا يخلو عن صفة الكمال، كما لا يتصف بضدها. **الثانى** أنه تغير محال. **الثالث** أن الاتصاف ان امتنع في الأزل فلا يوجد أصلا، وإن جاز فيه يلزم جواز وجود الحادث فيه. **الرابع** حدوث الصفة يستعقب ضدّها، وهو لزواله حادث، ويستلزم قابليتَه الحادثة فيلزم كونُه تعالى عن ذلك محل الحوادث.

وأُستضعف **الأول** بجواز أن يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده. وردّ بأن حدوثها حدوث لنوعها. وأيضا يلزم حدوث الواجب لعدم خلوّه عن الحادث. **والثانى** بأن المحال هو التغير في الذات، دون الصفات. **والثالث** بأن المحال جواز الأزلية، لا أزلية الجواز. **والرابع** يمنع وجود الضد لكل حادث، ويكون القابلية وجودية، على أن اللازم أزلية الجواز، لا جواز الأزلية.

المقصد الثانى في الصفات الوجودية

وفيه مباحث.

[99و] **المبحث الأول [في صفاته الثبوتية]**:

صفاته الحقيقية زائدة أى مَعان خارجية وراء الذات لوجوه:

الأول: قياس الغائب على الشاهد مع الإشتراك في الجوامع الأربعة من العلة والشرط والحقيقة والدليل، والإختلاف وجوبا وإمكانا لايمنع.

الثانى: لا يعقل من العالِم مثلا الاّ من له العلم، ومن المعلوم الاّ ما تعلق به العلم، فيتحقق العالم والمعلومُ بالعلم[857] ضرورةً. ثم هو زائد، والاّ لم يُفد حملُه ولا يتميز الصفات ويثبت للعلم أحكام الذات.

اعترض عليه أن الحمل يفيد والتمايز يحصل بتغاير المفهوم، وأيضا ولا يلزم من كونه عين الذات ثبوتُ أحكامه له، إذ اللازم من العينية ههنا[858] ثبوت الموصوف فقط، لا ثبوت الصفة فقط.

وأجيب بأن الكلام في زيادة مبدإ المحمول، وتغاير المفهومات تفيد تغاير المحمولات لا مباديها، وصحة حمل المشتقات، لا المشتق منه، وفيه نظر. إذ على تقدير عدم زيادة الوصف يؤخذ مفهوم العلم من الذات بإعتبار آثاره،[859] ويحمل عليه إشتقاقا. وكذا مفهوم القدرة ونحوها فيحصل التمايز بين المبادى أيضا وإن كان ذهنا.

واعترض أيضا بأن صحة الحمل والتمايز يحصل من اعتبار الذات مع التعلقات.

---

[857] في الاصل: العلم.
[858] ههنا: فوق السطر.
[859] بإعتبار آثاره: فوق السطر.

وأجيب بأن الذات ليس بعلم بل عالم، وتسمية التعلق علما لا يفيد. إذ الكلام في الصفات الحقيقية. وفيه نظر، لأن الحقيقى بمعنى الموجود خارجا عين المتنازع فيه، وبمعنى عدم كونه إعتباريا محضا لا يُمنع إرجاعه إلى التعلق.

الثالث: النصوص الدالة على الصفات.

وإحتج المخالف بوجوه: الأولان منها للحكماء، والبواقى للمعتزلة.

[99ظ] **الأول**: صفاته ممكنة فيستند إليه، فيكون فاعلا وقابلا لها. ورد بمنع بطلانه.

الثانى: أنها صفات كمال فيلزم استكماله بالغير. ورد بمنع المغايرة، ولو سلم فلا استحالة في الإستكمال بما يصدر عنه.

الثالث: أن عالميته تعالى مثلا واجبة فلا يعلّل بالغير. ورد بعد تسليم المغايرة إستحالة التعليل بغير نشأ عن الذات لعدم الخلوّ حينئذ.

الرابع: الإجماع على أن القول بتعدد القدماء كفر. ورد بمنع التعدد لمنع المغايرة وبمنع كونه قديما لعدم قيامه بنفسه، وإنما هو أزلى ويمنع لزوم الكفر لإختصاصه بالقديم الغير المسبوق بالغير ولو سلم ففي الذوات خاصة، كما لزم النصارى.

وللنافين للصفات أدلة واهية: **منها** لزوم التركب في الحقيقة الإلهية. **ومنها** كون المشتركين في أخص صفات البارى، اعنى القدم، آلهة. **ومنها** لزوم تحيز البارى إذ القيام هو التبعية في الحيز. **ومنها** لا دليل عليها فيجب نفيها. وضعف الكل ظاهر. واشبه الشُبَهِ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات، ودفعُه بعدم إطلاق البقاء عليها؛ أو باقية ببقاء الذات، أو بقائها نفسها ضعيف.

والجواب أن قيام الصفات بمعنى الإختصاص الناعت، لا التبعية في التحيز. ولا إستحالة لما ذكر في الأول، وأيضا يمكن منع كون الصفات اعراضا.

المبحث[860] الثانى في أنه تعالى قادر:

بمعنى صحة الفعل والترك بحسب الدواعى، لأنه الكمال، [100و] لا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك بحيث لا ينافى عدم مشية الترك أبدا، كما زعمته الفلاسفة واعتقدوا أن الترك نقص والكمال هو الفيض دائما.[861] واعلم أن الأمر دائر بين أن يوجَد العالم بعد عدمه من مؤثر مختار وبين أن يصدر من[862] موجب بتوسط مختار، أو بتسلسل حوادث لا تتناهى، أو بكونه قديما. والأدلّة القطعية دلّت على حدوث العالم بجميع أجزائها[863] واستحالة حوادث غير متناهية، والوسط ممكن لبرهان التوحيد فهو من العالم، وهو حادث فتعين الإستناد إلى المختار.

واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: إستناد الحوادث بالتعاقب تسلسل، وبتوسط قديم ممكن، أو بدونه إيجابا تخلف، فتعين كونه قادرا. وقد يقرر بأن تأثيره إيجابا وبتوسط قديم قَدِم للعالم وبتوسط[864] حادث تسلسل، فتعين التأثير بالإختيار.[865]

الثانى: إختلاف الأجسام بالأوصاف ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة، ولا لأمورٍ لها نوع إختصاص لامتناع التسلسل، بل للقادر لإستواء نسبة الموجب إلى الكل.

الثالث: إرتفاع العالم اللازم للموجب ممكن فيمكن منه إرتفاع بلزومه وأنه محال.

الرابع: إختصاص الأفلاك بأحيازها والكواكب والأقطاب بمحالها، لا لموجب لإستواء نسبته إليها، فلا بد من إرادة القادر.

الخامس: فاعل أشكال الحيوان ليس أمرا طبيعيا وموجبا، وإلا لكانت كرات أو مركبة منها، فتعين كونه قادرا مختارا. وأما التمسك بالأدلة السمعية، وبكون أضدادها نقائص، وبأن هذا[866] النظام الأحكم يستدعى قادرا

---

[860] في الاصل: البحث.
[861] واعتقدوا ... دائما: في الهامش.
[862] وبين أن يصدر من: في الهامش.
[863] بجميع أجزائها: في الهامش.
[864] في الاصل: بوسط.
[865] وقد يقرر ... بالإختيار: في الهامش.

مختارا ضرورة، وإن كان [100ظ] إقناعيّا، لكون[867] الشرع فرع القادر المختار، وعدم العلم بكونها كمالات في حقه تعالى وجواز استناد النظام الأحكم إلى واسطة مختار، إلاّ ان فيها مقنَعا لأولى الإنصاف وربما يفيد بإجتماعها اليقين.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: تعلق القدرة بمرجح تسلسل، وبدونه سدّ لباب إثبات الصانع. ورُدّ بأنها مرجح لذاتها، وليس ترجّحَ الممكن بلا مرجح.

الثانى: تعلق القدرة والإرادة[868] إما قديم، فيلزم قدم العالم، وإما حادث فيتسلسل الحوادث. ورُدّ بتجويز التعلق في الأزل بالإيجاد فيما لا يزال، أو حدوثه لذاتهما.

الثالث: الفاعل ان استجمع شرائط التأثير لا يتخلف عنه اثره، فيكون موجبا، والاّ امتنع صدوره. ورُدّ بعد تسليم إمتناع التخلف في القادر بأن الوجوب بالإختيار لا ينافى الإختيار، بل يحققه.

الرابع: العدم، لكونه أزليّا ونفيا محضا،[869] غير مقدور. ونسبة القدرة إليه وإلى الوجود وعلى السواء. وردّ بأن العدم مقدور، لأنه إن لم يشاء لم يفعل، بل إن شاء لم يفعل، ولا يلزم ان يفعل العدم.

الخامس: أولوية الفعل بالمختار استكمال، وعدمها عبث. ورد بمنع كونه عبثا لجواز الأولوية بالنسبة إلى الغير أو في نفسه.

السادس: الاثر، ان امتنع في الأزل يلزم الإنقلاب، والاّ يلزم جواز استناد الأزلى إلى المختار. وردّ بأن الإمكان الذاتى أزلا لا ينافى امتناع كونه اثرا للمختار.

السابع: ان علم في الأزل وجود الاثر يجب، والا يمتنع، فلا يكون مقدورا. ورد بأنه يعلم وجوده بقدرته.

---

[866] هذا: فوق السطر.

[867] لكون: فوق السطر.

[868] والإرادة: في الهامش.

[869] ونفيا محضا: في الهامش.

الثامن: القدرة [101و] في الشاهد لا يصلح لخلق الأجسام، فكذا في الغائب لإنحصار الجامع في القدرة، وأيضا إن كانت متماثلة فكذا، وإن كانت[870] متخالفة فليست مخالفتها[871] اشدّ من المخالفة في الشاهد. ورد بأن العلة أخصّ والمخالفة أشدّ.

خاتمة: قدرة الله تعالى غير متناهية، أى لا يقف تعلّقُها في حدٍّ، وشاملةٌ للكل، أى لا مانع عنه بعد تحقق المصحّح، وهو[872] الإمكان. إذ المنع في البعض فرعُ التمايز، وهو فرع الوجود. والأولى التمسك في الشمول بمثل قوله تعالى: ﴿**والله على كل شيء قدير**﴾.[873]

واعلم انا لم نسمع طائفة من الموحّدين نفوا القدرة عن الله تعالى، وإنما الخلاف في تحقيقها كما مر، أو في شمولها. ولنفيه مرتبتان:

أحداهما: نفى قدرته تعالى عن بعض الأشياء. وهؤلاء طوائف: **منهم** المجوس النافون في الشرور حتى الأجسام الضارة، وقد عرفتَ بطلانه.[874] **ومنهم** النظام النافي في خلق القبائح. والجواب منع القبح في تصرف المالك في ملكه، على أن القدرة لا يستلزم الصدور.[875] **ومنهم** عَبّاد فيما علم أنه لا يقع، لأنه يمتنع. ودفعه منعُ منعِه المقدورية.[876] **ومنهم** البلخى في مثل مقدور العبد لاتصافه بما لا يليق بالبارى تعالى. ويمكن تخصيصه بقدرة العبد، مع جواز اتصافه بما يليق به تعالى. **ومنهم** الجبائى في عينه لامتناع إجتماع القدرتين. ونحن نمنع اللزوم، وأبو الحسين بطلان اللازم.

وثانيتهما: نفى استقلال قدرته تعالى في البعض. **منهم** الفلاسفة فيما سوى العقل الأوّل، وقد عرفت فساده. **ومنهم** الصابئون والمنجّمون والطبيعيون[877] في الحوادث التى اسندوها إلى الأفلاك والكواكب أو إلى

---

[870] كانت: في الهامش.
[871] مخالفتها: فوق السطر.
[872] المصحح وهو: في الهامش.
[873] سورة البقرة، 284/2.
[874] وقد عرفت بطلانه: في الهامش.
[875] والجواب ... لا يستلزم الصدور: في الهامش.
[876] ودفعه منع منعه المقدورية: في الهامش.
[877] والطبيعيون: في الهامش.

الأمزجة والطبائع، واعتمدوا على الدوران، وانه لا يفيد الجزم. [101ظ] **ومنهم** المعتزلة في الشرور والقبائح والأفعال الإختيارية للحيوانات. وهذه مسئلة خلق الأعمال، وستعرفها. والحق أن قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات ابتداء، تمسّكا بظواهر النصوص. والإستدلال بلزوم التوارد والتمانع مدفوعٌ بدفعهما باثبات الكمال.

المبحث الثالث في أنه تعالى عالم:

اتفق عليه[878] جمهور العقلاء من الموحّدين الاّ شرذمة لا يُوبَه بهم.

احتج المثبتون منّا بهذا النظام المحكم وبكونه قادرا مختارا. وما يشاهد من بعض الحيوانات من الأفعال المتقنة، ان ثبت ايجاده ايّاها فلا مانع من اسناد علم إليه قَدْرَ ما يهتدى إلى مصالحه. وأما التمسك فيه[879] بالنصوص فدور. ومن الفلاسفة بأنه مجرد، وكل مجرد عالم، وبأنه عالم بذاته المبدأ للكل فيلزم العلم بذى المبدأ.

واحتج النافون بأنه لا يعلم ذاته، لأن العلم إضافة، أو ذات إضافة فلا بد من الإثنينية، ولا غيرَه لإفضائه إلى كثرة في الذات، أو كون الواحد قابلا وفاعلا. وأجيب بأن التغاير الإعتبارى كاف كما في علمنا بأنفسنا ولا إستحالة في كثرة الإضافات وفي كون الواحد قابلا وفاعلا، وفيه نظر. قيل الصور متخالفة ومخالفة للذات، فيكون محلا للكثرة، سيما الممكنات. وردّ بمنع الإحتياج إلى الصور، لأنها وسائل عند الحصول للقائل، ولا يحتاج الحصول للفاعل إليها لشدته.[880]

خاتمة: علم الله تعالى لا تتناهى، وكذا معلوماته لما ورد في النصوص أنه تعالى: ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾.[881] ولأن العلم من شانه التعلق، ولا مانع في المعلومات، ولا مخصص لتعاليه عن أن يفتقر في كماله. وخالفت طائفة من الجهلة في عموم علمه تعالى.

---

[878] عليه: فوق السطر.

[879] فيه: فوق السطر.

[880] قيل الصور ... إليها لشدته: في الهامش.

[881] سورة يونس، 61/10. في الاصل: لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

[102و] **منهم** من خص منها العلم بالعلم لإفضائه إلى صفات غير متناهية، ولم يعرف أن ذلك كثرة الإعتبارات.

ومنهم من استحال "لا تناهى المعلومات" ولم يَدر أن المحال وجودها خارجا، والمدَّعى[882] عدم وقوف علمه تعالى في حد لا يمكن المزيد عليه كما سبق.

ومنهم من خص منها المعدوم، لأنه غير متميز والمعلوم متميز. والجواب منع الصغرى خارجا، والكبرى ذهنا.

ومنهم من خص الجزئيات على وجه الجزئية لإستلزامه التغير في العلم، لأن سيوجَد بعد أن وُجِد جهلٌ، وموجود تغيّر.

ورُدّ بأن من الجزئى ما لا يتغير، كذاته تعالى إتفاقا، وذوات المجردات عندكم. وبأن العلم إضافة أو ذات إضافة، ولا يلزم من تغيّر المضاف، إليه تغيّر المضاف كما لا يتكثر بتكثره. كإنسان انتقل صاحبُه عن يمينه إلى يساره ومرآةٍ دائمةٍ مع توارد الصور. وأورد على الثانى بأن العالم بأنه سيوجد لو دام عليه لم يعلم بأنه وُجد، فهما متغايران، وبأن وُجد ملزوم للوجود وسيوجد للعدم، وبأنها ربما يفترقان حتى إن بعضهم لما رأى[883] لزوم التغير التزمه، بل أوجبه، زاعما أن العلم بالحقائق ينقلب إلى العلم بالأشخاص ضرورة. وممن انتصر للفلاسفة من اعتذر عنهم بان علمه تعالى كذاته يحيط بالأزمنة، فلا يدخل تحتها. فليس هناك ماض وحال واستقبال، بل الكل حاضر عنده دفعةً من غير تغير، ولذلك كان علمه تعالى على نحو التعقل في علمنا، لا الإحساس والتخيل [102ظ] والتعقل. وان لم يمنع فرض الشركة، لكنه[884] ينتهى إلى رتبة الجزئى، فالجزئيات معلومة له تعالى على وجه التفصيل، وإنما التفاوت في طريق العلم. ولا يذهب عليك أن هذا الإعتذار يدفع عنهم الاكفار، لا الإنكار. إذ العلم المانع عن فرض الشركة أكمل من خلافه، وإن اتفاقا في المعلوم.

---

[882] والمدعى: فوق السطر.
[883] لما رأى: في الهامش.
[884] لم يمنع فرض الشركة لكنه: في الهامش.

المبحث الرابع في أنه تعالى مريد:

اتفق الجمهور على ذلك سيما القائلون بأنه تعالى فاعل مختار، وذلك لأن تخصيص الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على ثبوتها وزيادتها على قياس سائر الصفات، ولكون شأنها على الترجيح لا يتسلسل الإرادات. ووجوب المراد بها لا ينافى الإختيار، بل يحققه، وقدمها لا يوجب قدمه بعد حدوث تعلقها. والقول بحدوثها مع قيامها إما بنفسها فضرورى البطلان، أو بذات البارى فيستلزم كونه محل الحوادث والتسلسل. ثم إنهم اختلفوا في حقيقة الإرادة، والحق أنها صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع.[885]

وزعمت الفلاسفة أنها العلم بالنظام الأكمل، وهذا بالحقيقة نفى لها وكذا قول النجار انه كونه غير مكرَه ولا ساه. وكذا ما[886] زعم الكعبى أنها في فعله تعالى العلم به وفي فعل غيره الأمر به. وذهب جمع من المعتزلة إلى أنها الداعية وهى العلم بنفع زائد في العقل. واحتجوا عليه بأنا لا نعرف من إرادتنا الاّ الداعية. وردّ بأنا نشعر بحالة أخرى يعقبها. وعورض بالتخلف في العطشان يختار أحد القدحين والهارب يختار أحد الطريقين عند التساوى.

خاتمة: كل ما أراد الله فهو كائن وبالعكس، [103و] خلافا للمعتزلة فهما. وسيجيء في بحث أفعال العباد.

المبحث الخامس في أنه تعالى حى سميع بصير:

إذ العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة وهى يستلزم السمع والبصر. وما يتوقف عليه الكمال ويستلزمه فهو كمال، وكل كمال له تعالى بالفعل، والاّ لأمكن اتصافه بنقائضه النقائص، ولصح كونه اقل منّا كمالا. وأيضا شهدت بذلك الكتب الإلهية، واجمع عليه الأنبياء، بل العقلاء بأسرهم. وهذه الأدلة وإن كانت آحادها إقناعية، إلاّ أن الجميع يفيد القطع. وإذا ثبت هذه الصفات يلزم على أصلنا[887] قدمها، وإن حدثت تعلقاتها ومتعلقاتها.

[885] والحق أنها ... بالوقوع: في الهامش.
[886] وكذا ما: في الهامش.
[887] على أصلنا: في الهامش.

وزعم بعضهم أن الحيوة إعتدال المزاج، والسمع والبصر تأثير الحاسة، أو مشروطة بذلك. فلا يصح في البارى تعالى فممنوع في الشاهد ثم في الغائب.

وزعمت الفلاسفة كون الحيوة راجعة إلى العلم والقدرة، والسمع والبصر إلى العلم بمتعلقهما. والمفهوم من قول الأشعرى الإحساس علم بالمحسوسات رجوعهما إلى صفة العلم، الاّ أنهم قالوا بالمغايرة، إما لكون كل من الحواس أنواعا مختلفة لا يندرج بعضها تحت العلم، أو لأتباعهم النصوص في حقهما.

خاتمة: إنما خص السمع والبصر باتصاف البارى تعالى بهما، إما لعدم ورود الشرع باتصافه تعالى بما عدا هما، مع أن السمع والبصر لكون نقصان فاقد هما أظهر، ولكون التوسل بهما إلى العلوم الحقيقية أظهر. لم يجوّز العقل خلوّه تعالى عنهما، وبقى ما عدا هما على الإحتمال. [103ظ] فلذلك ادرجوها في العلم مع الجزم بأنه يعلم المدركات كلها.

المبحث السادس في أنه تعالى متكلم:

لإجماع الأنبياء عليهم السلام على الكلام، مع ثبوت صدقهم بدون الكلام بواسطة المعجزات. وقد يستدل بأن ضده نقص في الحى. فهى صفة أزلية منافية للسكوت والآفة، يدل عليها بالعبارة والكتابة. وليست عندنا[888] من جنس الأصوات والحروف، خلافا للجمهور، زعما منهم أن ما يعقل من الكلام هو الحسى دون النفسى. حتى ذهبت بعضهم إلى قدم الحسى جهلا أو عنادا مع ترتب أجزائه وتقضيّها، وبعضهم إلى قيام الحسى بذاته تعالى، وأنه قول، والكلام هو القدرة على ايجاده، والمعتزلة إلى كونه عبارة عن ايجاد الكلام في الغير. والكل خلاف المتبادر من ظواهر[889] النصوص، ولا ضرورةَ في صرفها عن ظواهرها. ولما كان الأولان ساقطين عن حيّز الاعتبار اشتهر الخصام في مسئلة الكلام للأشاعرة مع المعتزلة لا غير.

---

[888] عندنا: فوق السطر.

[889] ظواهر: في الهامش.

لنا أن المتكلم من قام به الكلام، لا من أوجده. والقائم بذاته تعالى قديم ألبتة، واللفظى حادث ضرورة، فهو النفسى لا غير. وأن من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى قبل العبارة أو الكتابة، هو غير العلم والإرادة، وشاع بين أهل اللسان اطلاق الكلام عليه.

واعترض عليه بأن الكلام لا يبقى فكيف يقوم. ولو سلم فباللسان، [104و] وحيث لا يمكن في حقه تعالى فبلسان غيره. وأيضا النظم يمكن أن لا ترتب، كما في نفس الحافظ ونقش الطابع، فيقوم بذاته تعالى.

والجواب أن القيام لا يستلزم البقاء ولا التلبس بجميع الأجزاء، والتكلم بلسان الغير مجاز، وأن ترتّب النظم وتقضيّه ضرورى وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: أن الضرورة من الدين حتى من صبيان المسلمين حاكمة بأن القرآن إسم لهذا المؤلف المنظوم.

الثاني: أن خواص القرآن ترتب على النظم ككونه ذكرا عربيا منزلا على النبى مقروأ بالألسن، مسموعا بالآذان، مكتوبا في المصاحف، مقرونا بالتحدى، مفصّلا إلى السور والآيات والفصول والغايات.

وأجيب بأن الكلام كما يطلق على النفسى كذالك[890] يطلق بالإشتراك أو المجاز المشهور على النظم المخصوص، لا بمجرد الدلالة، بل برقمه تعالى إياه في اللوح، أو اعلامه قلب الملك. وهذا هو مرجع الخواص المذكورة، وإن شاع إطلاقها على المعنى القديم أيضا.[891] ثم إنهم اختلفوا في أنه يطلق على الكل، إما واحدا شخصيا أو نوعيّا. والأول هو الملائم لغرض الأصولى، والأخيران لغرض المفسر، مع أن الصحيح الوحدة النوعية ليكون ما نقرؤه[892] هو نفس[893] القرآن، واختصاص موسى بالمكالمة من حيث سماعه بلا صوت وحرف، أو من جميع الجهات، أو من جهة بلا إكتساب.

---

[890] كما يطلق على النفسى كذالك: في الهامش.

[891] وإن شاع إطلاقها على المعنى القديم أيضا: في الهامش.

[892] في الاصل: نقراؤه.

[893] نفس: فوق السطر.

الثالث: أن الأخبار القديم[894] بطريق الماضى[895] كذب، وهو على الله تعالى محال للإجماع وأخبار الأنبياء والنقص عند العقلاء، ولأن كذب خبر قديما يحيل صدقَه ثانيا، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. [104ظ] والجواب أن الماضى[896] واخويه إنما يثبت فيما لا يزال دون الأزل.

الرابع: أن الخبر والأمر والنهى بلا سامع ولا مخاطب سفه وعبث. والجواب أن هذه الأقسام فيما لا يزال، ولو سلم فالمعدوم يخاطب ويؤمر على تقدير الوجود، كالعزم على التعليم لما يقدّر من المولود، والسفه في الإختياريّ دون الأزليّ. ولو سلم فيكفى الحكمة ولو بعد حين.

الخامس: لو كان أزليا لكان أبديا، فيدوم إلى دار الجزاء.

السادس: تكون مكالمة موسى عليه السلام أبدا، لا في الطور وحده.

السابع: يستوى نسبته إلى المتعلقات، فيكون المأمور منهيّا، وبالعكس. والجواب التعلق حادث بالإختيار.

واعلم أن بعضا من القدماء استحدث ههنا مذهبا، ونسبه إلى الأشعرى وقلده في ذلك بعض المحققين، وهو القول بقدم النظم والمعنى معا، وادعى أنه تخلّص بذلك عن مفاسد، كجواز انكار كون النظم كلامه تعالى، وأنه كفر، وكإنكار ما هو من ضروريات الدين من عدم[897] كون التحدى بكلامه تعالى، وعدم كون المقروء[898] والمحفوظ كلامه تعالى إلى غير ذلك.

والجواب أن الكفر إنكار ذلك، لكونه من مخترعات البشر، لا لعدم كونه صفة قديمة. وأيضا من المقرر في الدين[899] أن التحدى ليس بالصفة، بل بما يدل عليها وكذا المقروء[900] والمحفوظ على أن القول بقدم الأعراض،

---

[894] القديم: فوق السطر.
[895] في الاصل: المضى.
[896] في الاصل: المضى.
[897] وأنه كفر ... من عدم: في الهامش.
[898] في الاصل: المقرو.
[899] في الدين: فوق السطر.
[900] في الاصل: المقرو.

وإن كانت[901] بلا ترتب. وكون الفرق بإجتماع الأجزاء في الصفة وعدمه في الحافظ وعدم نسخ المعنى بدون اللفظ يستدعى فساده. وأيضا يخالفه ما نقل عن الشيخ من أن كلامه تعالى واحد في الأزل، والتعدد فيما لا يزال. ولبعض المتأخرين ههنا كلام، [105و] وهو أن الكلام صفة قديمة مغايرة للعلم من شأنها ترتيب كلمات دالّة على ما في العلم، وهى مبدأ الكلام النفسى. اعنى الكلمات المرتبة الغير المتعاقبة بحسب الوجود العلمى المتعاقبة بحسب وجودها الخارجى في اللوح أو في لسان الملك ونحوهما. وأنت خبير بدفع المفاسد المذكورة عن هذا الكلام.

خاتمة: كلامه تعالى ثابت بالسمع، والمفهوم منه أنه واحد يتجدد تعلقاته، كسائر الصفات، فلا يثبت[902] لما قيل انه يتكثر فيما لا يزال ولا لما قاله الإمام إنه خبير، والبواقى يرجع إليه.

المبحث السابع في صفات اختلف فيها:

إذ لا دليل على الحصر، والقول بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وبأنها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة طريقتان، لم يسلك إليهما المحققون.

فمنها البقاء: وهو غير الوجود، لأنه ربما لا يبقى. أثبته الشيخ وأتباعه بناء على أن ثبوت المشتق فرع ثبوت المأخذ.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: أن البقاء استمرار الوجود، والمغايرة إنما يثبت لو انفك الوجود عنه. وما ذكروه زوال الوجود.

الثانى: أن الافتقار إلى أمر زائد في البقاء ينافى الوجوب بالذات، وليس من قبيل افتقار صفة إلى صفة، إذ الوجود هو الذات.

الثالث: الإحتياج من طرف الذات يمنع الوجوب بالذات، ومن طرف البقاء دور، والإستغناء عن الطرفين تعدد للواجب، مع استحالة استغناء الصفة عن الذات.

[901] وإن كانت: في الهامش.
[902] في الاصل: ثبت.

[105ظ] **الرابع**: البقاء بلا بقاء كعالم بلا علم.[903] فبقاء البقاء إما عينه، فكذا في الذات، أو غيره فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى. وقد يفرق بأن بقاء الذات زائد البتة، لما مر في ثبوت[904] الصفات بخلاف بقاء البقاء. ورد بالنقض ببقاء العلم والقدرة، فإنه غيرهما ألبتة، فيلزم قيام المعنى بالمعنى. وقد يقال الذات باق بصفاته، لا أن الصفات باقية، وكذا بقاء الصفات نفسها، أو نفس بقاء الذات لعدم التغاير. ورد الأول[905] بأن بقاء الصفات الأزلية مما لا ينكر، والثانى بالنقض ببقاء الذات، بل ذلك أولى لئلا يثبت قديم آخر، والثالث بإمتناع بقاء الشيء بما ليس عينه، وإن لم يكن غيره.

ومنها التكوين: اثبته بعضهم تمسكا بأنه خالق، فلا بد له من خلق، فهو صفة قديمة لئلا يكون الخالق محل الحوادث ويتجدد ومتعلقاتها كسائر الصفات.

واعترض عليه بأن ما ذكرته من ثبوت المأخذ عند ثبوت المشتق ضرورى، واما كونه صفة قديمة فإنما يلزم لو لم يكن ارجاعه إلى تعلق بعض الصفات. وههنا يمكن جعله من تعلقات القدرة، والهرب عن تكثير القدماء مهما أمكن واجب.

قالوا التمدح بكونه تعالى خالقا يقتضى كونه صفة قديمة، إذ التمدح في الأزل بكونه خالقا فيما لا يزال محال.

ورد بأنه يمكن التمدح بكونه بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال.

وقالوا اعترفتم[906] بخلق الأشياء بكلمة أزلية، وهى كن وهو المعنيّ بالتكوين.

وردّ بأنها حينئذ تعود إلى[907] صفة الكلام.

وقالوا صفة كمال، فالخلوّ عنه في الأزل محال.

---

[903] البقاء بلا بقاء كعالم بلا علم: في الهامش.
[904] ثبوت: تحت السطر.
[905] الأول: فوق السطر.
[906] اعترفتم: في الهامش.
[907] تعود إلى: تحت السطر.

ورد بأن الاستحالة بعد الإمكان، على ان النقص الذى ادعيتم يندفع بصفة القدرة.

[106و] وعورضت الوجوه المذكورة بأن التكوين هو الاحداث، وهو من الإضافات، وبأنه يلزم قدم المكون لإمتناع إنفكاك الحدوث من الأحداث.

وأجيب عنها بأن الإضافة تعلق لصفة هى مبدؤها،[908] وليست القدرة لأن مقتضاها الصحة، ومقتضى التكوين الوجود، وانفكاك التعلق الحادث عن الصفة القديمة مما اعترفتم به.

وردّ بأن ما ذكرتم شأن القدرة بعينها، لأن شأنها صحة التأثير. وإذا تعلقت على وفق الإرادة يقتضى الوجود.

قيل: صحة التأثير لذات المقدور، فتأثير القدرة في وجود المقدور، لا غير. فالتكوين إن كان موثرا في الايجاد على سبيل الصحة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المؤثر على مقدور واحد، وإن كان على سبيل الوجوب، يحصل الايجاب. وأيضا[909] ينافى القدرة المقتضية للإختيار.

وردّ بأن القدرة لو كانت مؤثرة بالفعل لكان جميع المقدورات موجودة بالفعل، فهى متعلقة بصحة المقدور من غير تأثير في الصحة،[910] والتكوين بوجوده بالفعل. ولا يلزم كونه تعالى موجَبا، لأنه ايجاب لاحق. ولا يلزم جمع المثلين، لأن متعلقهما متغايران. وكون صحة التأثير لذات المقدور من طرف القابل وما يتعلقه القدرة من الصحة فهو من طرف الفاعل. ولعل مجموع القدرة والإرادة يفيد ما افاده التكوين، ففيهما غِنىً عن ذلك.

ومنها القدم، والرحمة، والرضاء، والكرم: هذا عند البعض، وعند الجمهور الواجب تعالى قديم لذاته ومرجع البواقى إلى الإرادة.

[908] في الاصل: مبداؤها.
[909] وأيضا: في الهامش.
[910] من غير تأثير في الصحة: في الهامش.

ومنها ما ورد به الشرع، مع امتناع ظواهرها عقلا: [106ظ] كالإستواء واليد والوجه[911] والعين والجنب والقدم. والحق أنها مجازات وتمثيلات.

---

[911] والوجه: فوق السطر.

المقصد الثالث في أحواله تعالى

وفيه بحثان.

المبحث الأول في رؤيته تعالى:

ذهب أهل الحق إلى جوازها عقلا، ووقوعها سمعا للمؤمنين في الجنة[912] من غير جهة ولا مقابلة. وخالفهم أهل البدعة، مع مساعدتهم على جواز الإنكشاف التام علما، ومساعدتنا على إمتناع الإرتسام في الحاسة واتصال الشعاع وثبوت الجهة والمسافة. ومحل النزاع حصول الإنكشاف التام للباصرة مع تخلف الشرائط العادية.

لنا وجهان على الإمكان:

أحدهما: ما يحكيه الله تعالى عن موسى عليه السلام وهو ﴿رب أرنى انظر إليك﴾[913] الآية، حيث يدل على الجواز طلب موسى عليه السلام، لأنه لم يكن جاهلا ولا عابثا،[914] وتعليق الله تعالى ذلك بالممكن وهو استقرار الجبل.

واعترض على **الأول**: بأن مطلوبه لازمها وهو العلم الضرورى، أو رؤية آية منه تعالى. ولو سلم فلقومه، فلم يدل على الإمكان، أو لزيادة الإطمئنان بتعاضد العقل والسمع. ولو سلم فالجهل بمسئلة لا يخل بمنصب النبوة.

ورد بأن ﴿لن ترانى﴾[915] نفي للرؤية، لا للعلم، أو رؤية الآية مع أن العلم حاصل، والآيات كثيرة. والرؤية بقرينة "انظر" موصولا ب"إلى" نص في معناها. والقوم يكتفون بإخباره بإمتناعها، والاّ فلا يكتفون بالإخبار عن الله تعالى. ولا يليق بالنبى تأخير ردّ الباطل، ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل بأعظم مسائل الإلهيات.

---

[912] للمؤمنين في الجنة: في الهاش.

[913] سورة الأعراف، 143/7.

[914] لأنه لم يكن جاهلا ولا عابثا: في الهامش.

وعلى **الثانى**: بأن التعليق على المحال، وهو الاستقرار حالَ الاندكاك.

[107و] وردّ بأن الإستقرار حال الإندكاك ممكن، وإن كان بدلا.

وثانيهما: علة صحة الرؤية في الشاهد، أى ما يصلح متعلَّقا لها،[916] إما الحدوث، وهو لكونه عدميّا لا يصلح للعلية، فتعين الوجود المشترك بينه وبين الواجب. وبالتفسير المذكور للعلية تندفع عدة اشكالات:

منها أن الصحة عدمية، فكذا علتها. **ومنها** الحصر تم بالإمكان العدمى. **ومنها** منع اشتراك الصحة، ولو سلم[917] فمنع اتحاد المعلول للواحد النوعى. إذ المرئى هو الهوية المشتركة بين الموجودات، والخصوصيات ربما نفرقها، وربما نغفل عنها بالكلية، وربما نفصلها. **ومنها** أن العلة المشركة ربما لا يفيد لتفرد الأصل بشرطٍ، والفرع بمانعٍ. وأما منع إشتراك الوجود فمدفوع بأدلّة إثباته. ولزوم صحة رؤية المحسوسات بسائر الحواس فملتزم عند أهل الحق.

وإذا ثبت الإمكان فلنا على الوقوع دليلان:

[الأول] **إجماع الأمة**: كلهم إلى حدوث المخالف، وجُلُّهم بعده.

[الثانى] **والنص**: أما **الكتاب** فقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[918] والنظر بقرينة ''إلى'' بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز متعين فيها بشهادة النقل والإستعمال والعرف.

وأُعترِض عليه بأن النظر ب''إلى'' يجيء بمعنى الإنتظار، و''إلى'' قد يكون إسما بمعنى النعمة. والنظر قد يفارقها في الوصف[919] بمثل الشزر والازورار ونحوهما، وقد يفارقها في الوجود إذ يقال: ''نظرت إلى الهلال فلم أَرَه''. وتقدير الثواب احتمال ظاهر منقول.

---

[915] سورة الأعراف، 143/7.

[916] أى ما يصلح متعلَّقا لها: في الهامش.

[917] ولو سلم: في الهامش.

[918] سورة القيامة، 22/75-23.

[919] في الوصف: في الهامش.

وأجيب بأن الإنتظار بعيد عن المقام، ولا يلائم دار الإكرام وكون "إلى" إسما خلاف الظاهر، واحتمال [107ظ] متروك عن السلف. ومعنى الإنتظار مع كونه تعسّفا لغة لا يلائم مقام الإمتنان، والعدول إلى الحذف بلا قرينة خلاف الأصل. ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم ﴿كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[920] أى عن الرؤية، فالمؤمنون يرونه، والتأويل بكونهم محجوبين عن الثواب والكرامة خلاف الظاهر. ومنه قوله تعالى: ﴿للذين احسنوا الحسنى وزيادة﴾[921] أى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف.

وأما **السنة** فقوله صلى الله عليه وسلم:

{إنّكُم سَتَرَونَ ربَّكم كما تَرَونَ القمرَ ليلة البدر لا تُضامّونَ في رُؤيَتِه}.[922] وقوله صلى الله عليه وسلم: {فرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله عز وجل}.[923] وقوله صلى الله عليه وسلم: {واكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه}[924] إلى غير ذلك من الأخبار. والدليل الواضح في أمثال هذه من السمعيات انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: الإنكار بلوازم الرؤية في الشاهد.

والجواب أنها شرائط عادية يمكن تخلفها،[925] ولو كانت حقيقة فلزومها في الغائب ممنوع.

الثانى: صحة الرؤية يستلزم دوامها في الآخرة وجوازها في الدنيا، والصحة من غير وقوع تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار زاخرة[926] لا نراها.

---

[920] سورة المطففين، 15/83.

[921] سورة يونس، 26/10.

[922] لقد ورد الحديث بهذا اللفظ في **سنن الترمذي**، صفة الجنة 17. ورد الحديث في **صحيح البخارى** (مواقيت الصلاة 15، توحيد 24)، و**صحيح مسلم** (المساجد ومواضع الصلاة 211)، و**سنن أبو داود** (سنة 20)، و**سنن ابن ماجه** (مقدمة 13) باللفظ الآتي: {إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته}.

[923] ورد الحديث بألفاظ متقاربة (فيكشف الحجاب فينظرون إليه) في **سنن ابن ماجة**، مقدمة 13؛ و**مسند أحمد بن حنبل**، 18957، 18963، 23980.

[924] انظر: **سنن الترمذي**، صفة الجنة 17؛ **مسند أحمد بن حنبل**، 5317.

[925] يمكن تخلفها: في الهامش.

والجواب أن الجواز المذكور مصادم للقطع العادىّ بالإنتفاء، ولو سلم فالصحة في الغائب مخالفة لما في الشاهد أو مشروطة بزيادة قوة هناك.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾[927] إذ المناسب لأمثال هذا المقام عموم السلب، لا سلب العموم. ثم سياق الكلام للتمدح بذلك، فيكون نقيضه نقيصة فيمتنع له تعالى.

[108و] والجواب بعد تسليم عموم الأوقات والأشخاص أن إدراك البصر وصولها إلى المبصر فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية، ولا كونها نقصا. على أن كون النفى مدحا فرع لجواز التحقق، كما في المتعزز بحجاب الكبرياء.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لن ترانى﴾[928] و''لن'' للتأبيد أو للتأكيد في المستقبل، ثم لا قائل بالفصل بين موسى عليه السلام وغيره من المؤمنين إجماعا.

والجواب التأبيد لم يثبت عن الثقات،[929] والتأكيد لا يقتضى عموم الأوقات.

والخامس: قوله تعالى: ﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله الاّ وحيا﴾.[930] الآية سِيقَتْ لنفى التكلم رائيا لنزولها في السؤال عنه.

والجواب منع انضياف نفى الرؤية، والا لكان ''من وراء حجاب'' مستدركا.

السادس: قوله تعالى: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نومن لك﴾[931] الآية. وأمثال هذه مما استعظم الله تعالى فيه سؤال الرؤية.

والجواب أن الإستعظام لتعنتهم وعنادهم، كما استعظم انزال الملائكة والكتاب مع إمكانه، أو لسؤالهم ذلك في الدنيا، لأن ذلك، وإن كانت ممكنة، لكنها لا تقع.

---

926 وبحار زاخرة: في الهامش.
927 سورة الأنعام، 103/6.
928 سورة الأعراف، 143/7.
929 عن الثقات: في الهامش.
930 سورة الشورى، 51/42.
931 سورة البقرة، 55/2.

والجمهور على عدم وقوعها بالبصر ليلة المعراج. وأما الرؤية في المنام فمحكية عن الكرام.

خاتمة: اللازم من دليل الوجود صحة رؤية الصفات، كسائر الموجودات، إلا أنه لا دليل على الوقوع. وكذا يلزم إمكان الإدراك بسائر الحواس، سيما عند من يقول برجوعها إلى العلم، لكن الكلام في الوقوع بعد الجزم بإمتناع إستعمال الحاسة.

المبحث الثانى في العلم بحقيقته تعالى:

جوزه الجمهور،[932] والمحققون على عدم الحصول مع الجواز عند المتكلمين، والإمتناع عند الفلاسفة.

[108ظ] احتج المانعون للوقوع[933] بأن ما يعلم منه تعالى هو الوجود والصفات لا غير، وليس شيء منها حقيقته تعالى، وبأن الإحتياج إلى برهان التوحيد يستدعى تصوره كليا، وحقيقته تعالى جزئى حقيقى.

واحتج المانعون للجواز بأن العلم بالكنه ارتسام الماهية الكلية في النفس، ولا يتصور[934] ذلك في الواجب. ولو فرض لكان مقولا على الصور المتكثرة في الذهن وأنه محال. وبأن التصور إما بالبديهية، وأنها ممنوعة وفاقا، أو بالحد ولا تركيب، أو بالرسم ولا يفيد الكنه. وردّ المجوزون الأول بالمنع، وبأن الممتنع مقولية على الأفراد دون الصور، والثانى بعد تسليم الحصر أن الرسم قد يفضى.

واحتج القائلون بالوقوع تحقيقا بأنا نحكم على حقيقته فلا بد من تصورها، وإلزاما بأن قولكم الحقيقة غير معلومة اعتراف بكونها معلومة، والا لم يصح الحكم عليها، بل الحكم مطلقا، سواء كان بالمعلومية أو بعدمها، يثبت المطلوب.

وأجيب أن مفهوم كونها حقيقة الواجب من العوارض، وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه هذه المفهومات. وأيضا الحكم المستلزم لوجود المحكوم عليه في الذهن هو الايجابى، وعدم المعلومية سلبية. وأما الحكم بالمعلومية فمصادرة، وبمعلومية الصفات والأحوال خارجة عن محل النزاع.

---

[932] جوزه الجمهور: في الهامش.
[933] للوقوع: في الهامش.
[934] ولا يتصور: في الهامش.

المقصد الرابع في أفعاله تعالى

وفيه مباحث.

المبحث الأول في أفعال العباد:

والحق أن الإختيارية منها[935] واقعة بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب لا غير. والمراد به عند الأشاعرة[936] مقارنة[937] الفعل لقدرته وإرادته بأن يكون محلا له[938] من غير تأثير له فيه. وعند بعض كإمام الحرمين ومن تبعه صرف العبد قدرته إلى الفعل بلا ايجاد منه اصلا.[939] وهى عند المعتزلة [109و] واقعة بقدرة العبد صحة، والحكماء ايجابا، والأستاذ بهما، والقاضى على أن يتعلق قدرة الله بأصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة أو معصية. وعند الجبرية لا أثر لقدرة العبد أصلا، لا تأثيرا ولا كسبا. والفرق الضرورى[940] بين الباطش والمرتعش يبطل هذا الإحتمال.

لنا أدلة عقلية وسمعية:

أما العقليات فوجوه:

الأول: قدرة الله تعالى شاملة للموجودات، فلو أثر قدرة العبد أيضا في فعله لزم إجتماع المؤثرين.

الثانى: لكان عالما بتفاصيله، وأنه باطل وجدانا.

---

[935] الإختيارية منها: في الهامش.
[936] عند الأشاعرة: في الهامش.
[937] في الأصل: مقانة.
[938] بأن يكون محلا له: في الهامش.
[939] وعند بعض ... منه اصلا: في الهامش.
[940] الضرورى: في الهامش.

الثالث: لو كان فعل العبد بإختياره[941] لَتَمكن مِن فعله وتركه، واللازم باطل. إذ لا بد من مرجح لإمتناع الترجح بدونه، ويكون موجَبا لئلا يلزم وجود الأثر بدون الوجوب، ولا يكون المرجَّح من العبد، والا تسلسل.

ونُقض الدليل بفعل البارى تعالى، وبأن الوجوب بالإختيار لا يمنع الإختيار، فلا ينتهى إلى الإضطرار.[942]

وأجيب بأن فعله تعالى بإرادة قديمة، لا حادثة، حتى يفتقر إلى مرجح، وبأن الإختيار بداعية هى مخلوقة لله تعالى، وهو المراد بالإضطرار.

الرابع: إما أن يعلم الله وقوعه فيجب، وان علم وقوعه بقدرة العبد واختياره[943] فيجب، أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مُكْنَة العبد، وإن كان ممكنا في نفسه. ونقض بفعل البارى تعالى.

وردّ بأن الإختيارى ما يمكن تركه عند الإرادة، وإن يمكن بعدها ففعله تعالى كذالك.

وطرد بعضهم هذا التمسك في الإرادة، لأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع.

وردّ بتجويز أن لا يريد أحدهما وأن لا يُحبّ ما أراده الله تعالى من العبد.[944]

الخامس: لو اجتمع القدرتان على طرفى الضدين فالاتفاق محال، والإختلاف ترجيح بلا مرجح.

[109ظ] وأجيب بأنه يقع الأقوى من المستقلتين، وهى قدرة الله تعالى. وربما يتمسك بأن القدرة على الفعل يستلزم القدرة على إعادته أو مثله للإشتراك في الإمكان، وعلى خلق الجسم للإشتراك في الحدوث والإمكان، ولكان خلق الإيمان أحسن من خلق الشيطان، ولَمَا صحّ سؤال التوفيق على الطاعات، ولا يخفى ضعف هذه المقدمات.

---

[941] لو كان فعل العبد بإختياره: في الهامش.

[942] فلا ينتهى إلى الإضطرار: في الهامش.

[943] وان علم وقوعه بقدرة العبد واختياره: في الهامش.

[944] لا يجب ما أراده الله تعالى من العبد: في الهامش.

وأما السمعيات فأكثر من أن تحصى.

منها التمدح بأنه الخالق وحده في آيات كثيرة. **ومنها** ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[945] لأن "ما" إما مصدرية، أو موصولة شاملة للأفعال المكتسبة للعبد. **ومنها** الآيات النافية للخلق عن غيره نحو ﴿هل من خالق غير الله﴾[946] ونحو ذلك. **ومنها** اسناد الجعل إلى أفعال العباد نحو ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك﴾[947] ونحو ذلك. **ومنها** ما يدل على عموم مشيته نحو ﴿فعّال لما يريد﴾،[948] و﴿كل من عند الله﴾[949] وأمثال ذلك. وأفعال العباد مراد له تعالى. **ومنها** الآيات الدالة على كون الأفعال الخاصة بقدرته تعالى نحو ﴿كتب في قلوبهم الإيمان﴾[950] و﴿هو الذى يسيركم في[البر و]البحر﴾[951] ونحو ذلك. **ومنها** الأحاديث المتواترة المعنى الدالة على أن كل كائن بقدرة الله ومشيته.

واحتج المخالف تارة بدعوى الضرورة، وأخرى بسوق الأدلة.

أما الأول فالتفرقة بين السقوط والصعود وبين تصرفاته من الدواعى والقصود، والحكم بصحة طلب المشى من الصحيح دون السقيم، وبصحة تحريك الدار دون الجبل، وبمدْح مَن أحسن وذم من أساء. وكذا كراهة الفعل من فاعله، وأمره به ونهيه عنه، [110و] والتعجب به منه يدل على كونه فعله. والجواب أنها تدل على قدرته وإرادته بحسب القصد والداعى على إيجاده إياها.

وأما الثانى فإما عقلى أو سمعىّ.

فأما العقليات فوجوه: **الأول**: بطلان ما ترتب على فعل العبد من الثواب والعقاب، وما يتوسل به إليه من إرسال الرسل وإنزال الكتب. **الثانى**: بطلان إسناد خلق الأفعال القبيحة من الشرك والظلم إلى الخالق الحكيم.

---

[945] سورة الصافات، 96/37.
[946] سورة فاطر، 3/35.
[947] سورة البقرة، 128/2.
[948] سورة هود، 107/11؛ سورة البروج، 16/85.
[949] وكل من عند الله: في الهامش. سورة النساء، 78/4.
[950] سورة المجادلة، 22/58.
[951] سورة يونس، 22/10.

الثالث: لو لم يكن فعل العبد على وفق إرادته لجاز حدوثه عند كراهته. **الرابع**: لزوم إتصافه تعالى بأفعال العباد، إذ الكافر مثلا فاعل الكفر.

والجواب عن **الأول** أنه يَرِدُ على المجبرة النافين للكسب لا على المثبتين له. وعن **الثانى** بعد تسليم وجوب الوقوع يكون على وفق إرادة الله تعالى لزوما، [و]الموافقة لإرادة العبد عادة. [وعن **الثالث** أنه يجوز ان يحدث الله بعض أفعاله غير مريد لها]. وعن **الرابع** أنه حماقة أو وَقاحة.

وأمّا السمعيات فمع كثرتها تنحصر في أنواع خمسة. **الأول**: ما ورد في القرآن من إسناد الأفعال إلى العباد لكنه من جهة الكسب، فلا نزاع. **الثانى**: الآيات الواردة في أمرهم ونهيهم ومدحهم وذمهم ونحو ذلك، وقد مر جوابه. **الثالث**: الآيات الصريحة في إسناد الأفعال الموضوعة للإيجاد إلى العباد. والجواب أنها إسناد إلى الأسباب العادية، وأنه حقيقة عرفا. **الرابع**: الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة. والجواب أن المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهّال الكفرة [110ظ] وإن خفيت على علماء القدرية. **الخامس**: الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيته. والجواب ﴿وماتشاؤن إلاّ أن يشاء الله﴾.[952]

خاتمة: النظر إلى الأسباب البعيدة للأفعال يقودك إلى هاوية الجبر وإلى الأسباب القريبة لها يسوقك إلى تِيهِ القدر، إلاّ أن حصول الفعل على وفق الإختيار يكذّب الجبر، وتَخَلّف المراد عن الإختيار وبالعكس يكذّب القدر. وأما الآيات والأخبار فمتعارضة، إذ الفعل كما يسند إلى الخالق يسند إلى الكاسب حقيقة، فلا يرجح أحد الإحتمالين. فلا مناجاة عن طرفى الإفراط والتفريط الا بسلوك الصراط المستقيم، وهو ما اشار بعض العظماء من أنه "لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين"، وهو أن يكون الخالق هو الله تعالى ويكون لقدرة العبد مدخل مّا في بعض الأفعال. ويحققه الفرق الضرورى بين حركتى الصعود والهبوط.

ثم إن صرف العبد قدرته ليس مخلوقا له اتفاقا، وإنما الخلاف بين إمام الحرمين والأشعرى في أن قدرة العبد هل يفعل نفس الصرف بأن يقدر على ترجيح أحد المتساويين بلا إيجاد أو هى مقارنة للفعل فقط، بلا قدرة

---

[952] سورة الإنسان، 30/76.

على نفس الصرف وإيجاده، بل العبد مضطر في صورة مختار. دليل الأشعرى لزوم التسلسل، لو كان الفعل بإختيار العبد، وإذا كان الترجيح من غيره يلزم الإضطرار.[953]

والجواب منع لزوم التسلسل، لأن شأن الإختيار الترجيح، أو لكون الصرف أمرا عدميّا متجددا، على أن ما ذكرتم منافٍ لقضية خلق القدرة، ولكون [111و] فعل العبد مدارًا للثواب والعقاب.

ثم إن **مذهب الجبر** يهدم أساس الشرع لأن مداره على التكليف، فهو أقبح من القدر المثبت له. و**مذهب القدر** يجعل العبد شريكا للرب في الخلق، فهو أقبح من الجبر النافى لشركته. ولهذا ورد في الخبر: {القدرية مجوس هذه الأمة}.[954] فلا مجال لما ذكره المعتزلة من أن مثبت القدر أولى بإسم القدرية ممن ينفيه، إذ التشبيه بالمجوس أليق بهم. وكذا من يضيف القدر إلى نفسه أولى بهذا الإسم ممن يُضيفه إلى ربه.

ثم إن المعتزلة لما رأوا أن بعضا من أفعال العباد لا مدخل فيها لإختيارهم، كحركة المفتاح بعد حركة اليد، قالوا بالتوليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر من غير مباشرته، وفرعوا على ذلك فروعا لا تحصى. لكن لما ثبت إسناد الكل إلى الله تعالى إبتداء انقطع أصل التوليد، ولم ينتج ما ذكروه من الفروع.[955]

ثم إن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، أى بخلقه وتقديره **عندنا**، لا بمعنى الإيجاب والإلزام؛ وإلا لم يوجد المباحات ولا التخيير. و**عند المعتزلة** بمعنى الإعلام والكتبة، أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصّة. و**عند الفلاسفة** القضاء وجود الكائنات مجملة في العالم العقلى، والقدر وجودها مفصّلةً في موادها الخارجية ودخول الشر في القضاء بالتبعية، وإلاّ فمبناه على الخير.

المبحث الثانى في عموم إرادته:

والحق أن بين إرادة الله تعالى ومراده تلازما للإجماع من السلف. على ان ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، إلاّ أنه تعالى لا يريد المستحيل لأن الإرادة تبع للعلم، وليس فيه وقوعه، ولأن صرف الداعية إلى المستحيل

---

[953] وإذا كان الترجيح من غيره يلزم الإضطرار: في الهامش.

[954] لقد ورد الحديث في **سنن أبو داود**، سنة 17.

[955] ثم إن المعتزلة ... ما ذكروه من الفروع: في الهامش.

تمنٍّ لا إرادة. وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح، فيلزم أن يجرى في ملكه خلاف ما اراده، [و]تمسّكوا بأن إرادة القبيح قبيحة، وأن العقاب على ما أريد ظلم، وأن الأمر بما لا يراد والنهى عما يراد سفه [111ظ] وأن الإرادة يلزمها الأمر والرضاء والمحبة. وكذا الآيات شاهدة بنفى إرادته للقبائح، وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك. وردّ بأنه لا قبيح منه تعالى ولا ظلم، وبأن الأمر ربما[956] يفارق الإرادة وبان الرضاء والمحبة بنفس القضاء لا بالمَقْضِيّ. ونفى إرادة[957] الظلم في الآيات إما الظلم على العموم، أو لأنه لا يتصور منه ظلم لأن الكل تصرف في ملكه، أو لأن الإرادة بمعنى الرضاء.

المبحث الثالث [في الحسن والقبح]:

الحسن والقبح في أفعال العباد من لوازم الأمر والنهى عند الأشاعرة، ومن لوازم الكسب[958] عندنا، ومن لوازم الفعل عند المعتزلة. وليس النزاع في كون الفعل صفة كمال أو نقص أو كونه ملائما للطبع أو منافرا له، بل بمعنى استحقاق المدح والذم عاجلا، والثواب والعقاب آجلا. فعند الأشاعرة[959] ليس للفعل جهة محسّنة أو مقبّحة، بل ما ورد الأمر به حسن، وما نهى عنه قبيح حتى لو عكس لا نعكس، فالشرع أصل، والحسن والقبح من موجَباته[960] خلافا للمعتزلة. فإن عندهم للفعل جهة محسّنة أو مقبّحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة أو بالنظر أو بالشرع أى بورد الشرع لحسنه أو قبحه، فيكونان من مقتضياته.

تمسّكوا بوجوه.

الأول: وهو عمدتهم القصوى أن حسن الإحسان وقبح العدوان مما اتفق عليه العقلاء ولو لم يكونوا من أهل الأديان. **قلنا**: لا بالمعنى المتنازع.

---

[956] ربما: فوق السطر.

[957] إرادة: في الهامش.

[958] عند الأشاعرة ومن لوازم الكسب: في الهامش.

[959] الأشاعرة: فوق السطر.

[960] فالشرع أصل والحسن والقبح من موجَباته: في الهامش.

الثانى: إن من لم يرجح في غرضه الصدق أو الكذب أو انقاذ الفريق وإهلاكه يوثر الصدق والانقاذ، وما ذاك إلا لحسنهما عقلا. **قلنا**: لا نسلم ان ايثارهما لحسنهما عند الله تعالى، بل لأمر آخر. على أن التساوى من كل وجه ممنوع.

[112و] **الثالث**: ثبوتهما بالشرع يتوقف على عدم كذب الشارع، وعدم فعله ما يخالف الحكمة. ومعرفتهما إذا لم يكن إلاّ بالشرع يدور. **قلنا**: قد سبق بيان إمتناع الكذب، فلا دور. على أن الحسن هو نفس الأمر، لا بالأمر، فلا دور.

الرابع: لو لم يقبح منه الكذب وإظهار المعجزات على يد الكاذب لم يثبت النبوة. **قلنا**: الجزم عادى، لا إستدلالى.

الخامس: إسناد النقائص إليه تعالى قبيح عقلا، وتصديق أول اخبارات النبى عليه السلام حسن عقلا، وإلا لدار أو تسلسل.[961] **قلنا**: الأول من إستقرار الشرائع وإستمرار العادات، والثانى من تصديق النبوة، وهو شرعىّ. وعند بعض أصحابنا لما كان كسب العبد بإختياره فأمكن اتصاف فعله بالحسن والقبح العقليين بأن يكون الموجب والحاكم هو الله تعالى، وان العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادىّ، لا مُوَلِّد، وان مَدخله ليس مطلقا على خلاف من المعتزلة.[962] استدلوا على وقوعه بالوجه الأخير، ودفعوا ما أورد عليه بأنا نحكم بالوجوب، وإن قطعنا النظر عن الشرع والعادات، وأن دعوى النبوة إنما يثبت عقلا لا شرعا. وما قيل يجوز أن يثبت بالحكم القديم ويظهر بقول النبى عليه السلام فمدفوع بأنا ندعى الثبوت عقلا، وكونُه من مقتضيات الشرع لا ينافيه. ثم قالوا إن أفعال الله تعالى توصف بالحسن والقبح بمعنى الحمد والذم عاجلا، واما الاعتراف بكونهما بمعنى الكمال والنقصان عقلا وإنكار ما يلزمهما من الحمد والذم فبعيد[963] عن الحق، وأما كونهما بمعنى أنه يثاب فاعله أو يعاقب فمحال في أفعاله تعالى اتفاقا.[964]

---

[961] وإلا لدار أو تسلسل: في الهامش.
[962] بأن يكون الموجب ... من المعتزلة: في الهامش.
[963] في الاصل: بعيد.
[964] ثم قالوا إن أفعال الله تعالى ... اتفاقا: في الهامش.

وتمسكت الأشاعرة بوجوه. **الأول**: لو كانا لذات الفعل لم يختلفا في فعل واحد بحسب حالين. **الثانى**: لو كانا بالذات لَمَا أمكن إجتماعهما فيهما، لو قال لاكذّبنّ غدا، وهذا الذى أتكلم به كاذب. **الثالث**: إن العبد مضطر في صورة مختار، والإضطرار لا يُوصَف بهما. وأمّا الإستدلال بأن قيامهما بالفعل قيام المعنى بالمعنى، وكونهما ذاتين [112ظ] يرفع اختيار البارى في شرعية الأحكام فضعيف. واعلم أن المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا يجب على الله تعالى فعل ما حسن وترك ما قبح. ثم لما لم يتجاسروا إلى حمل الوجوب على المعنى المشهور فسّروه بأنه يفعله ألبتة، وإن جاز تركه. وهذا بالحقيقة نقض لما ابرموه. والحق أنه لا يقبح من الخالق خلق القبيح، بل القبيح كسبه. وكذا لا يجب عليه شيء، وإن حسن أفعاله كلها شرعا.

المبحث الرابع [في] التكليف بما لا يطاق:

أى بما لا يطيقه قدرة المكلف مع إمكانه[965] غير جائز، خلافا للأشعرى، وان أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض.

أمّا الأول: فلأنه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها﴾[966] إلى غير ذلك من الآيات. أورد على الثانى أنه يدل على عدم الوقوع، والكلام في عدم الجواز.[967]

قال الأشعرى إنه غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا، وواقع في غيره، كإيمان أبى جهل. وذلك لأن العبد مجبور في أفعاله عنده، وأن الإستطاعة مع الفعل، وأن ما علم الله تعالى منه أنه لا يؤمن يستحيل منه الإيمان، وإلاّ لزم انقلاب علمه تعالى جهلا.[968]

قلنا: لما كان الكسب بإختيار العبد لم يكن الإيمان مما لا يطاق لأبى جهل، على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن بإختياره لا يخرجه عن حيز الإمكان.

---

[965] أى بما لا يطيقه قدرة المكلف مع إمكانه: في الهامش.

[966] سورة البقرة، 286/2.

[967] أورد على الثانى ... في عدم الجواز: في الهامش.

[968] وذلك لأن العبد ... تعالى جهلا: في الهامش.

وزعمت المعتزلة أن الأصلح واجب على الله تعالى، فلا يجوز منه تكليف ما لا يطاق. ولا يخفى ضعفه مما سبق.

وأما الثاني: فلأنه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته، مستكملا بغيره. ويرد عليه جواز عود النفع إلى الغير.

فإن قيل: إما أن يكون أصلح للفاعل فيعود نفعه إليه، وإما أن لا يكون أصلح فلا يكون غرضا.

قلنا: أصلح له بمعنى رجحان الفعل، ولا يلزم منه عود النفع إليه، أو غير أصلح له بمعنى عود النفع إليه، ولا يلزم منه عدم كونه غرضا لجواز [113و] أن يكون غرضا، ويعود النفع إلى الغير. ولأنه ثبت إستناد الكل إليه تعالى إبتداء فلا يكون بعضه غرضا تابعا. ويرد عليه أن ذلك في الممكنات الأصلية مسلم، والأغراض ليس منها. غاية ما في الباب إمكان صدورها عنه إستقلالا، ولا ينافيه وقوع التبعية. وهذان لو تمّا لدلاّ على عموم السلب.

وههنا وجهان آخران يدلان على سلب العموم، وهو أقرب بشهادة تعليل النصوص الذى هو مدار القياس، حتى كاد أن يقع عليه علي الإجتماع.[969] **أحدهما** لا بد من أن ينتهى سلسلة الأغراض إلى ما لا غرض له. **وثانيهما** ان تخليد الكفار في النار خال عن النفع لأحد.

وذهبت المعتزلة إلى ثبوت الغرض للتكليف، وهو التعريض للثواب بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتب الثواب على تلك الأفعال والتروك. واستدلوا عليه بوجهين[970] عقليين:[971] **الأول** أن الخالى عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم. **الثانى** أن التكليف بالمشاق إضرار، وإضرار غير المستحق بلا منفعة ظلم.

وأجيب أمّا **أوّلا** فبأن الثواب فضل محض، وكيف يستحق من آمن فمات على النعم الأبدية الدائمة، على أن أعماله لا يفى لما انعم عليه منذ مبدإ[972] الفطرة. وأما **ثانيا** فلأنا لا نسلم أن لا غرض سوى الثواب، إذ يجوز أن لا

---

[969] وهو أقرب ... علي الإجتماع: في الهامش.
[970] بوجهين: فوق السطر.
[971] عقليين: في الهامش.
[972] مبدإ: في الهامش.

يهتدى إليه العقل، أو يكون هو الإبتلاء أو الشكر أو حفظ النظام. ولو سلم فكونه غرضا فرع ثبوت الغرض، ولم يثبت.

المبحث الخامس لمّا ثبت أنه لا يجب على الله تعالى شيء:

اندفع ما اورده المعتزلة من أمور يجب عليه تعالى.

منها وجوب الأصلح لعباده عليه تعالى في الدين عند البصرية، والدنيا أيضا عند البغدادية. [113ظ] قالوا: ترك الأصلح بخل وسفه لا يليق بالحكيم، حتى قالوا: ليس في المقدور ما لو فعل لآمن الكفار جميعا والاّ لفعله دفعا للبخل.

ولنا خلق الفقير المبتلى طول عمره من الكفار، ولزوم كون الأصلح للكفار خلود النار، وكون إنعامه أداء للواجب فلا يستوجب شكرا ومنّا، وأن لا يبقى لطف في قدرته إلاّ وقد فعله، وأن يكون إماتة الأخيار وإبقاء الأشرار أصلح للعباد، وأن يتساوى إمتنانه على الصلحاء وأهل الفساد، وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن لا يقدر على توفير النعماء.

ومنها اللطف، وهو فعل يقرّب إلى الطاعة، ويحصّلها، ويبعّد عن المعصية من غير إلجاء. قالوا: منع ما يقرب إلى المأمور به تناقض، وأيضا هو نقص للعوض، وتعريض للمعصية فيقبح. وأيضا الواجب لا يتم إلاّ بما يحصله، أو يقرب منه فيجب.

ولنا أن ما ذكرتم وجوب على المكلف لا على الله تعالى. وأيضا يلزمكم أن لا يبقى كافر ولا فاسق، وأن يكون اخباره تعالى عن سعادة أحد وشقاوة آخر اقناطا واغراء، ولَمَا خلا عصر من الأعصار عن الأنبياء والأولياء والخلفاء.

ومنها العِوَض، وهو نفع بإزاء الآلام بلا تعظيم وإنعام. قالوا: إن تركه ظلم، وهو ضرر غير مستحق، لا نفعا ولا دفعا ولا عادة. ثم إنهم فرعوا على وجوب العوض فروعا لا تحصى.

ومنها الجزاء، وهو الثواب أو العقاب، وستعرفه.

ومنها الإخترام إذا تَضَرّر بالبقاء، وجمهورهم أن التضرر بفعل العبد [114و] فلا ظلم في الابقاء.

تذييل. في تفاريع الافعال:

وفيها مطالب.

[المطلب] الأول [في] الهدى:

قد يراد به معنى الإهتداء، ويقابله الضلال. وقد يراد به معنى الهداية، أى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وصل أم لا، ولا يكون إلا بلطف فيختص بالخير، ويقابله الإضلال.[973] ويشترط في المعنى الحقيقى أن يكون مفعوله الطريق، سواء كان الهادى هو الله تعالى، أو غيره، كالنبى والقرآن. ولهذا قد يراد به الدعوة إلى الحق، والإثابة والإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة. ويراد بالإضلال الإضاعة والإهلاك، وقد يسندان مجازا إلى الأسباب.[974] وقد يكون مفعوله نفس المطلوب فيستعمل بلا توسط حرف. فإن كان الفاعل غير الله تعالى يكون مجازا عن المعرفة، يقال: ''هديتُ البيتَ أى عرفته''. وإن كان هو الله تعالى يكون مجازا عن الخَلق عند الأشاعرة، إذ لا خالق غيره تعالى عندهم، وعن الدلالة الموصلة بالفعل عند المعتزلة، وبخلافها الإضلال بناء على أصلهم الفاسد. وكذا الخلاف في الطبع والختم والمدّ في الطغيان[975] أو بمعنى البيان بنصب الأدلة ومنح الألطاف. والإضلال الإهلاك والتعذيب، أو التسمية والتقليب بالضالّ ومنع الألطاف، أو الإسناد مجاز. والذى قال به المعتزلة يخالفه كثير من الآيات.

[المطلب] الثانى [في] اللطف والتوفيق [والخذلان والعصمة]:

خلق قدرة الطاعة عندنا، ويقابله الخذلان. فالموفَّق لايَعْصى وبالعكس، بناء على أن القدرة مع الفعل. وقيل: العصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب، أو ما يمتنع به ذلك عنه. وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة

---

973 ولا يكون إلا بلطف فيختص بالخير ويقابله الإضلال: في الهامش.

974 ولهذا قد يراد به ... إلى الأسباب: في الهامش.

975 وكذا الخلاف في الطبع والختم والمدّ في الطغيان: في الهامش.

عليه. وعند المعتزلة اللطف[976] ما يختار المكلف عنده الطاعة فيحصلها، أو يَقْرب منها، والمحصِّل للواجب التوفيق، ولترك[977] القبيح العصمة. وقيل: التوفيق خلق لطف [114ظ] يعلم الله العبد يطيع عنده، والخذلان منعه، والعصمة لطف لا داعى معه إلى المعصية تركا وفعلا، مع القدرة عليهما.

[المطلب] الثالث [في] الأجل:

الوقت الذى علم الله فيه إنتهاء الحيوة، وهو واحد عندنا.[978] وكل هالك يستوفى حيوته من غير تقدم، ولا تأخر. والمقتول ميّت بأجله، والقتل مخلوق الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة، كالموت حتف أنفه. قيل: لو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته. وقيل: يقطع بالموت. وقيل: بالحيوة إلى أبد هو أجله. لنا قوله تعالى: ﴿إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾.[979] فيلزم من عدم العلم بالأجل الجهل بالموت والحيوة، واللازم باطل ضرورة.

وعورض بقوله تعالى: ﴿ما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب﴾.[980] وقوله عليه السلام {الصدقة تزيد في العمر}.[981]

وأجيب بأن المعنى من عمر مطلق المعمر، وبأن المراد كثرة الخير والبركة، أو يزيد على ما في صحيفة الملائكة[982] مع أن الآحاد لا يعارض القطعى.

قيل: لو لم يمت لَمَا وجب الجزاء على القاتل، ولجاز تأخير الموت، فيتغير علم الله تعالى.

قلنا: الجزاء على كسبه المنهى، وأنّ عدم القتل على تقدير العلم به فلا يتغير.

---

[976] اللطف: في الهامش.
[977] لترك: تحت السطر.
[978] عندنا: في الهامش.
[979] سورة الأعراف، 34/7.
[980] سورة فاطر، 11/35.
[981] ورد الحديث بألفاظ متقاربة في سنن **الترمذي** (قدر 6)؛ وسنن **ابن ماجه** (مقدمة 10)؛ ومسند **أحمد بن حنبل** (22449، 22476، 22501): {وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ}.
[982] أو يزيد على ما في صحيفة الملائكة: في الهامش. في الاصل: الملئكة.

[المطلب] الرابع [في] الرزق:

وهو ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، ولا يتخلّف عن أحد، ولا يخلُفه أحد فيه. وفسّر بعضهم بصحّة الإنتفاع فيمكن التخلّف، وقد يخص بالمأكول. وعند المعتزلة[983] يخص بالحلال، إذ الحرام لا يسوقه الله تعالى عندهم. ويبطله لزوم كون آكل الحرام طول عمره [غير] مرزوق،[984] وهو باطل [115و] لقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلاّ على الله رزقها﴾.[985] قالوا: لو كان رزقا لم يمنع عنه. قلنا: لكسبه الحرام.

[المطلب] الخامس [في] السِعْر:

وهو تقدير ما يباع به الشيء. والمُسَعِّر عندنا[986] هو الله تعالى وحده لكون الغلاء والرخص بأسباب من عنده، وإن كان البعض بإكساب العباد. وعند المعتزلة انه قد يكون من العباد تولّدا أو مباشرة.

[983] وعند المعتزلة: في الهامش.
[984] في الاصل: مرزوقا.
[985] سورة هود، 6/11.
[986] عندنا: فوق السطر.

المقصد الخامس في أسمائه

وفيه مباحث.

المبحث الأول: [في أن لله تعالى أسماء يدعى بها]

من تأمل في الكتاب والسنة عرف بالضرورة أن لله تعالى أسماء يدعى بها، خلافا للمعتزلة.

قالوا: الإسم للإشارة وهى للتمييز من أفراد أجناسه والله تعالى منزّه عن ذلك.

قلنا: الإسم كما يكون للإشارة، كما هو حال المحدثات، كذلك يكون للإفادة، وأسماء الله تعالى من هذا القبيل. ثم إن الإسم قد يراد به اللفظ الجارى على ألسنتنا، فهو غير المسمى وغير التسمية، إذ الدال غير المدلول وغير وضعه له. وقد يراد به ما يتعقله الواضع عند الوضع، فهو قد يكون نفس المسمى، نحو ''الله''. وقد يكون غيره كالخالق، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم.

قالوا: لو كان غير الذات لكان حادثا، ولكان الإيمان بغيره تعالى. وكون المقدس هو الذات حقيقة، والتقديس بالإسم في قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾[987] يدلان على الاتحاد.

وأجيب بأنه لا يلزم من إنتفاء اللفظ في الأزل[988] حدوث المدلول، [115ظ] وأن الإيمان إنما هو[989] بالمدلول، وذكر اللفظ لإحضاره، وان الإسم قد يقدس تبعا. وليس النزاع بين الفريقين لفظيا، لأن اللفظ آلة محضة، والملحوظ حقيقة هو المدلول الذى يكون وَسْمًا للحقائق، وكون اللفظ مقصودا أصليًا في قولك: ''كتبتُ زيدًا'' بإعتبار كونه مدلولا لنفسه. والمخالف نظر إلى أن الواضع جَعَل اللفظ وَسْمًا للمعانى، لا المعانى للألفاظ، لأنها

---

[987] سورة الأعلى، 1/86.

[988] في الأزل: في الهامش.

[989] إنما هو: فوق السطر.

سابقة على الوضع. فمدرار الخلاف على أن العلاماتِ هل هى بالوضع أم لا؟ قالوا: إنها متعددة ذكرا وإيمانا، ولهذا لا يصح الإيمان ببعض دون بعض، وواحد عبارة وحقيقة، إذ الإيمان بالذات بذكر واحد منها يصح. ولذا قالوا الإسم لا هو إشارة، ولا غيره عبارة.

المبحث الثانى [في أن أسماء الله تعالى توفيقية]:

أسماء الله تعالى توفيقية عندنا فيما لم يرد به إذن ولا منع في الشرع،[990] خلافا للمعتزلة، وللقاضى مطلقا، وللغزالى في الصفات، وتوقف إمام الحرمين.

لنا أن العقل لا يستقل في معرفة ما يصح له تعالى وما لا يصح، إذا لم يقم[991] برهان على إمتناعه. وأيضا لا يجوز ذلك في حق النبى عليه السلام، بل في حق آحاد الناس. قالوا: شاع في سائر اللغات.

قلنا: الإذن بالمرادف كاف.

قال الإمام: الحل والحرمة في الأسماء والصفات بأدلة شرعية غير القياس.

قلنا: التسمية من العمليات، وفيه نظر. قال الغزالى: التوصيف اخبار عما ثبت للموصوف في نفس الأمر، فيجوز عند ثبوته له، والتسمية اثبات الإسم للمسمى فلا يصح للعبد. [116و] وأما ما ورد من منع ما صح اطلاقه كالعارف والفطن واطلاق ما منع صحته كالحارث[992] والزارع فَلِوهم الإخلال بالإجلال أو حكاية لتعلقات صفات الأفعال.

والحق أنه لا يكفى في الوصف أن يكون من خصائص الربوبية، بل لابد مع ذلك أن لا يشوب به معنى العبودية، ثم إن خصائص الربوبية ربما لا يعقل على وجهها. فالاحوط التوقف على الإذن، أللهم الا أن يدل اللفظ

---

[990] فيما لم يرد به إذن ولا منع في الشرع: في الهامش.
[991] إذا لم يقم: في الهامش.
[992] في الاصل: كالحرث.

على تعلقات الصفات، كالموجد والمريد والصانع،[993] أو على اللوازم الإعتبارية، كواجب الوجود وممتنع العدم، إذ لا يدل على ثبوت أمر زائد خارجا.

المبحث الثالث [في مفهوم الإسم]:

مفهوم الإسم إما نفس الذات أو جزئها أو الصفات والأفعال أو السلوب والإضافات. ولما أمكن في الباري تعالى سوى الثاني أمكن تكثر أسمائه. ومن اشترط في العلم تعقل الذات أنكر الأول أيضا، الاّ أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى، أو يكفى التعقل بوجه مّا. ولهذا إختلفوا في أن لفظة الله علَم أو مشتق. والصحيح هو الأول، وإلاّ لما أفاد التوحيد. ثم إن الحديث قد ورد بحصر أسمائه تعالى في تسعة وتسعين، إلاّ أن مفهوم العدد لا يدل على نفى الزيادة. وما ورد بطريق الإستثناء فهو في الإثبات فلا يدل على القصر. فلا يرد ما قيل ما يصح اتصاف الباري تعالى به أكثر مما ذكر. وكذا ورد في الكتاب والسنة ما يزيد عليها. واما ما استأثر الله تعلى بعلمه من الإسم الأعظم أو خصّه ببعض خواصه[994] فلا ينفى الحصر، لجواز أن يكون داخلا.[995] ويكون الإبهام لعدم التعيين بخصوصه وزيادة شرفه على غيره لإشتراط الإستقلال في الذكر، أو يكون خارجا، ويكون[996] دخول من احصاها الجنة [116ظ] دون شرف الإسم الأعظم بأن يكون هو وسيلة إلى معرفة الذات. وأيضا حديث الحصر مضطرب التفصيل وضعيف الإسناد، فلا ينافى ورود زيادة عليها في الكتاب والسنة. ثم إن الإحصاء يمكن أن يراد به عدها والتلفظ بها، أو الإجتهاد في تخريجها من الكتاب والسنة أو حفظها والتأمل في معانيها، أو التحقق بمقتضياتها.

[993] والصانع: في الهامش.
[994] أو خصّه ببعض خواصه: في الهامش.
[995] أن يكون داخلا: في الهامش.
[996] وزيادة شرفه ... خارجا ويكون: في الهامش.

المعلم السادس في السمعيات

وفيه مقاصد.

المقصد الأول في النبوة

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في إثبات النبوة]:

النبى إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى إليه، وكذا الرسول. وقد يُخَصّ بمن خُصّ بشريعة أو كتاب. والبعثة لتضمنها مصالح الدارين مستحسنة في الحكمة ثابتة في الشريعة. يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب لا عليه، خلافا للمعتزلة، ولا عنه خلافا للحكماء وبعض من المتكلمين ذهابا إلى قبح تركها. ثم إنها ثابتة صحيحة عند المسلمين كافّة وعند اليهود والنصارى، خلافا للبراهمة ومن يحذو حذوهم.

قالوا: في العقل كفاية في معرفة البارى ووجوب شكر المنعم بالعبادة، ففي غيرها أولى فيفعل حسب المصالح.[997]

قلنا: التفويض إلى العقول السخيفة فاسد، مع أنه يؤيد العقول الصحيحة ويدفع ظنونها.

وقالوا: إنه يوجب علم المبعوث ببعث الله تعالى إياه، ولا سبيل إليه.

قلنا: يعلمه بنصب الأدلة، وخلق العلم الضرورى.

وقالوا: إنه عبث لأنه مشقة على العباد، [117و] مع أنه يمنعه عن التوجه التام، ولا نفع فيه للمعبود لتعاليه.

---

[997] فيفعل حسب المصالح: في الهامش.

قلنا: إن نفعه غالب، وإن فيه الصرف إلى التوجه.

وقالوا: الحكيم لا يأمر بمثل هذه المشاق الخارجة عن قانون العقل.

قلنا: فيه سَبْر لقدر الإمتثال ولها حكم وأسرار يعرفها العارفون.

وقالوا: مبناه على المعجزة الفاسد نقلها، ووجه دلالتها.

قلنا: ستعرف صحتها ان شاء الله تعالى.

المبحث الثانى [في] المعجزة:

أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة مقرون بالتحدى، ويشترط أن يدل على صدقه بلا معارض، ثم إمكانها في نفسها وإن إمتنعت عادة[998] وإمكان[999] نقلها إلى الغائبين ضرورى. وأمّا وجه دلالتها فهو أنها تصديق فِعْلِى يجرى مجرى التصديق القولى، كما لو خالف الملك عادته بأن قام عن سريره ثلاث مرات تصديقا لمن يدعى رسالته، وهذا علم قطعى لا يزلزله الإحتمالات الأُخَر، كما في سائر العاديات.

منها ما توهمته الفلاسفة من كونها خاصية نفسانية، أو مقتضى الأوضاع الغريبة الفلكية، أو مستندة إلى الخواص الغريبة، أو إلى تصرف الملك أو الجن.

ويدفعه استناد الكل إلى الله تعالى ولا أقل من التمكين.

ومنها كونها ابتداء عادة أو عادة لا تتكرر إلاّ بعد دهور.

ويدفعه كون الكلام فيما علم قطعا أنه خارق للعادة.

ومنها أن يمنع شيء معارضتها أو نقلها إلينا.

---

[998] في نفسها وإن إمتنعت عادة: في الهامش.

[999] وإمكان: في الهامش.

ويدفعه اشتراط عجز المُتَحَدِّين عن معارضتها، مع فرط الإهتمام. ولهذا كانت المعجزات من جنس ما مهر فيه أهل الزمان. ونقل المعجزة دون معارضة المتحدين مع توفر الدواعى إحتمال ساقط.[1000]

[117ظ] **ومنها** أن لا يكون لغرض التصديق، بل لغرض آخر أو لا لغرض، على أن إحتمال الكذب في القول غير مدفوع عقلا. فكذا فيما يقوم مقامه.

ويدفعه أن إنتفاء إظهار المعجزة في يد الكاذب معلوم قطعا عادة،[1001] وإن جاز عقلا. وربما يُدَّعى إمتناعه على يد الكاذب للزوم الصدق لها، أو لانسداد باب إثبات النبوة، أو لكون التساوى بين الصادق والكاذب سفها. وأيضا القول فيه إنشاء لا اخبار، بل يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله إياه، بلا اعتبار كونه كلاما.

ثم اعلم أن طريق المعجزة لإثبات نبى على الإطلاق. وأما النبى الخاص فيمكن إثبات نبوته بكتاب أو اخبار ممن قبله من الأنبياء عليهم الصلوة والسلام. ثم إن المتنبى لا يجوز ظهور المعجزة في يده، إذ لو ظهرت لوجب إيمانه عقلا، فلو آمنوا لكانوا معذورين في إيمانه، فيقع الشك بين النبى والمتنبى، فيؤدّى إلى إبطال الحجة، وإنه محال قطعا.[1002]

المبحث الثالث [في] طريقة الفلاسفة في هذا الباب:

إن الإنسان مدنى بالطبع وقوام المدينة بحفظ النظام بالعدل[1003] عن الاختلال بسبب ما جبل عليه الإنسان من التغالب والتدافع.[1004] وذلك العدل لابد أن يكون متفقا عليه بينهم، وصادرا عمن ينقاد له الكل بسبب كونه مؤيّدا من قبل خالق الكل بآيات يخضعون لديها، فيكون نفسه الإنسانية[1005] صافية الجوهر منجذبا إلى المبادى العالية حتى ينتقش فيها صور الكائنات والمغيبات. وربما يتمثل بقوته المتخيلة المجرداتُ من العقول والنفوس، سيما العقل

[1000] ونقل المعجزة ... إحتمال ساقط: في الهامش.
[1001] عادة: في الهامش.
[1002] ثم إن المتنبى ... وإنه محال قطعا: في الهامش.
[1003] بالعدل: في الهامش.
[1004] التغالب والتدافع: في الهامش.
[1005] الإنسانية: فوق السطر.

الفعال اشباحا يخاطبه بكلام يحفظ ويتلى، وهو الوحى، ونزول الملك والكتاب.[1006] ويكون قوته الحيوانية باعتبار[1007] الحركات قَوِيّة حتى يتصرف في هيولى العناصر تصرفها في بدنها وباعتبار السكنات قوية على ما لا يقدر عليه بنونوعه [118و] بإنجذابه إلى عالم القدس، فيمسك مثلا[1008] عن القوت مدة لا يتعيش فيها الإنسان بدونه. ولما كان مبنى قواعدهم[1009] كونه تعالى فاعلاً لغرضٍ وعالما بالجزئى على وجه جزئى قالوا: إن العناية الإلهية أعنى إحاطة علمه السابق بالنظام اللائق يقتضى وجوده على الترتيب على وفق المعلوم، ومنه الشرع والشارع، إلا أن هذا الأسلوب لا يكفى في ثبوت ضروريات الدين.

المبحث الرابع [في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم]:

محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق، لأنه ادّعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه، ثبت ذلك بالتواتر المفيد للعلم الضرورى.

والمعجزات إما قبل النبوة، ويسمى الإرهاصات، أو معها أو بعدها.[1010] فهى إما حسية أو عقلية.

والأول: إما خارج عن ذاته كإنشقاق القمر، وإنجذاب الشجر، وتسليم الحجر، وحنين الجذع، وشكاية النوق، وتسبيح الحُصى، وإظلال السحاب، وكخرور الأوثان، وسقوط شرف قصور الأكاسرة ونحو ذلك.[1011] وإما في ذاته مثلَ النور المشاهد في آبائه، والخاتَم الذى بين كتفيه، وولادته مختونا مسرورا، ورؤيته من خلفه وتلألوء الأنوار الإلهية في محيّاه الكريم حتى قيل فيه "ما هذا بوجه كذاب"، وقيل "لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيك عن خبر" وأمثالَ ذلك.[1012] أو صفاته مثل صدقه حيث لم يتّهم بكذب أصلا، وشجاعته حين حَمَى الوطيَس، وسخائه العظيم، وإعراضه عن الدنيا، وفصاحته حتى أُوتى جوامع الكلم، واتصافه بمكارم الأخلاق.

[1006] وربما يتمثل ... والكتاب: في الهامش.
[1007] باعتبار: في الهامش.
[1008] مثلا: فوق السطر.
[1009] قواعدهم: في الهامش.
[1010] والمعجزات ... أو بعدها: في الهامش.
[1011] وحنين الجذع... ونحو ذلك: في الهامش.
[1012] وولادته مختونا ... وأمثال ذلك: في الهامش.

والثانى: ما ظهر منه من المعارف الإلهية والدقائق الحكمية والقواعد الشرعية[1013] التى يعجز عنها أساطين الحكماء وجهابذة العلماء مع أنه نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية، ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب؛ وتَحَمُّلِه في أداء الرسالة أنواع المشاق ولم يترك زهده مع ما حصل له [118ظ] من الدولة الباهرة والسلطنة القاهرة[1014] ونفاذ أمره في الأموال والنفوس، وبلغ مبلغا كان تَهابُه ملوك فارس والروم. ولم يزده هذا إلا تواضعا حيث قال: ''مسكين جالس مسكينا''.[1015] وإنه كان مجاب الدعوة، وورد البشائر بمَقْدمه العزيز في التورية والإنجيل، وإخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة. وانظر إلى سعادة متابعته وشَآمَة[1016] مخالفته حتى قيل: إن الفلسفة المستهزئين بالشريعة أعمارهم قصيرة، وإن المشايخ المحدثين أعمارهم طويلة وبركاتهم كثيرة.[1017]

وأبهر المعجزات وأعلاها وأدومها وأقواها هو القرآن المعجز[1018] الذى تحدّى بأقصر سورة منه مصاقع البلغاء، مع أنهم أكثر من رمال الدهناء وأشهر بالعصبية والشحناء، حتى اعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف. ومن جملة إعجازه ما اشتمل معناه على علوم الأولين والآخرين، وما اشتمل عليه من البطون السبعة التى يفهمها أهل الإشارات. وانظر إلى أوائل السور وأواخر الآيات وإلى من لا يعرف معناه كيف يحلو ذائقته بتلاوته، وإنه إذا كرر على السمع فالسامعة أشد إشتياقا إليه لحلاوته، ولا يتصور فيه كراهية المعاد وسآمة التكرار لزيادة طلاوته.[1019]

ووجه الإعجاز عند الأكثرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة. وقيل: الصرفة، أى صرف العقول عن معارضته مع القدرة عليها. وردّ بتعجب فصحاء قحطان وبلغاء[1020] عدنان عن فصاحته، لا عن عدم الإقتدار. وقيل: أسلوبه الغريب المباين لغيره. وقيل: سلامته عن الإختلاف والتناقض. وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحكم. وقيل: على الاخبار عن المغيِّبات. ورُدّت بأن كثيرا من الكلام الغير البليغ وارد على هذا الأسلوب، كخرافات

[1013] والقواعد الشرعية: في الهامش.
[1014] الباهرة والسلطنة القاهرة: في الهامش.
[1015] وبلغ مبلغا كان ... مسكينا: في الهامش. الغزالى، **إحياء علوم الدين**، 304/2؛ فخر الدين الرازى، **التفسير الكبير**، 20/32. هذا الحديث لسليمان عليه السلام.
[1016] في الاصل: شآءته.
[1017] وانظر إلى سعادة ... وبركاتهم كثيرة: في الهامش.
[1018] المعجز: في الهامش.
[1019] ومن جملة إعجازه ... لزيادة طلاوته: في الهامش.
[1020] في الأصل: بلغا.

مسيلمة. وكثير منه سالم عن التناقض والإختلاف ومشتمل على العلوم والحقائق وكثير من السُوَر خالٍ عن الأخبار عن المغيّبات.

وأما ما وقع من المطاعن فيه من سَفَلَة الحشوية وجَهَلة الملاحدة فمن ركاكة أذواقهم وسخافة أفهامهم، حتى أن فصحاء العرب العرباء مع حرصهم على الإنكار عليه اضطروا على الإعتراف بعلوّ شانه حتى سمّوه سحرا. [119و] ومن هذياناتهم أن فيه غيرَ العربى، كالإستبرق والسجيل ونحوهما، فكيف يكون عربيا مبينا، وخطأً من جهة الاعراب مثل ﴿ان هذان لسحران﴾،[1021] وآياتٍ من كلام البشر فكيف يُتحدّى بها والمتحدى به أقله ثلاث آيات، وأنّ فيه عيب التكرار والتناقض والكذب والشعر من كل يخرج مع ورود ﴿وما علمناه الشعر﴾،[1022] والإختلافَ الكثير في القرآت وما يخالف الأدلة العقلية كالإستواء وغير ذلك.

ولعمرى لقد أصمّهم هواهم وأعماهم، إذ يمكن توافق اللغتين أو كونه عربيا تغليبا، والمخطِّئ في الاعراب مخطئ. والحكاية عن البشر لا يستلزم كون المحكيّ من عباراتهم. وقد يوجد في التكرار حُسْن تام ووهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى[1023] الشعر والإختلاف. التفاوت في الإعجاز وفي المتشابه فائدة المثوبة بالنظر والتوقف.

ثم إن ههنا وجوها إقناعية دالة على نبوته عند أهل الحق:

منها ما اجتمع في ذاته الشريفة من الفضائل والأخلاق، وما اشتملت شريعته من الحقائق الإعتقادية والدقائق العملية والمعارف الذوقية.

ومنها اطفاء نيران الأكاسرة وتخريب أيوان القياصرة، واظهار دينه على الأديان، وإخماد شرارة الكفر[1024] والطغيان مع قلة أعوانه وأنصاره وشدة شوكة الجبابرة في آفاق العالم وأقطاره.

[1021] سورة طه، 63/20.

[1022] والشعر من كل يخرج مع ورود وما علمناه الشعر: في الهامش. سورة يس، 69/36.

[1023] بمعنى: في الهامش.

[1024] الكفر: في الهامش.

ومنها أنه ظهر على فترة من الرسل وضُلاّل للسالكين إلى السبل، فجدد أمر الدين وشدّ [119ظ] أعضاد المسلمين، ولم يشدّ ظهره أحد من العالمين.

ومنها بشائر الأنبياء -عليهم السلام- لإظهاره الشعائر والأعلام، ليكون السابق مبشرا ونذيرا واللاحق مصدقا وظهيرا. ونصوص الكتب السماوية في حقه مشهور، وعلى الألسنة مذكور، كما ورد في التورية والإنجيل والزبور. ومما ينبغى أن يُنبَّه عليه أن المعجزة إذا ثبت في حق المبرزين من الحكماء والراسخين من العلماء يثبت في حق العامة، لأن المعارضة إنما يتصور من جهة الحذّاق، فإذا عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم يثبت العجز في حق الكل. وأيضا لو وجب ثبوته في حق الكل لم يمكن تكليف غيرهم بالإيمان. وأيضا الإجماع في حق الكل، مع أن أهل الإجماع هم العلماء الرواسخ.[1025]

ثم إن المنكرين لنبوته إما أهل جهل وعناد، أو صاحب غىّ وفساد، منهم من أنكر النسخ مطلقا، أو في دين موسى خصوصا.

والأولون منهم[1026] قالوا: النسخ عبث إن خلا عن مصلحة، أو جهل إن لم يعلمها، أو بَدأ إن اهملها ثم رعاها.

قلنا: لمصلحة تجددت.

وقالوا: النسخ ليس نفى الموقت، وذلك ظاهر،[1027] ولا المرسل لأنه إما مستمر في علم الله فلا يرتفع، أو موقت فلا يرتفع ولا ينسخ ولا نفى المؤبد للتناقض.

قلنا: نفى المؤبد عندنا فيكون نسخا، والموقت عند الله تعالى فلا يتناقض.

والآخرون منهم قالوا: تواترَ التأبيد، مثل تمسكوا بالسبت أبدا.

[1025] ومما ينبغى أن ينبه ... هم العلماء الرواسخ: في الهامش.

[1026] والأولون منهم: في الهامش.

[1027] وذلك ظاهر: في الهامش.

قلنا: افتراء أو هو عبارة عن المكث الطويل.

وقالوا: إن صرّح بعدم دوام شريعته لتواتر، وإن سكت جاز عدم تقرره إلاّ ساعة، وقد تقرر فتعين تصريحه بدوامها فتدوم.

قلنا: عدم التواتر لقلة النَقَلَة لا يفيد الإنتفاء، ويجوز التقرر بحكم الأصل، أو تكرر الأسباب.

المبحث الخامس [في أن محمد بعث إلى الناس وأنه خاتم الأنبياء وأفضلهم]:

أن محمدا -صلى الله عليه وسلم- مبعوث إلى الناس كافة، بل إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة، كما زعم بعض من أهل الكتاب، [120و] وأنه خاتم النبيين، لا نبى بعده ولا نسخ لشريعته. لأنه -صلى الله عليه وسلم- ادعى هذه الأمور وأظهر المعجزة على وفقه، لأن كتابه المعجز دلّ على ذلك بحيث لا يحتمل التأويل، وانعقد عليه الإجماع.

ثم إنه أفضل الأنبياء لأن أمته خير الأمم وخيرتهم لخيرية دينهم. وذا دليل على فضل صاحبه ولخصائصه التى لا يدانيه فيها أحد من بعثته إلى الثقلين، وكونه خاتم الأنبياء والرسل، وبقاء معجزته على وجه كل زمان، ونسخ شريعته سائر الأديان، وقيام شهادته يوم القيام على كافة البشر، وكمال دينه بحيث لا يمكن المزيد عليها.

وأما الأفضل بعده ففيه خلاف. فقيل: آدم عليه السلام لكونه أبا البشر. وقيل: نوح [عليه السلام] لطول عبادته ومجاهدته. وقيل: إبرهيم [عليه السلام] لزيادة توكله وإطمئنانه. وقيل: موسى [عليه السلام] لكونه كليم الله ونجيّه. وقيل: عيسى [عليه السلام] لكونه روح الله وصفيه، وفضّله النصارى على الكل بأنه كلمة القاها الله إلى مريم،[1028] وروح من الله مقدس طاهر من بين الناس[1029] ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الأدناس وتربّى في حجر الأنبياء وصحبة[1030] الأولياء، وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الحق لم يخل قط عن التوحيد والشرائع،

[1028] كلمة القاها الله إلى مريم: في الهامش.
[1029] من بين الناس: في الهامش.
[1030] صحبة: تحت السطر.

واعرض عن زخارف الدنيا ولذاتها، ولم يدّخر القوت إلى الغد، ولم يجوّز قتل أحد، وأخذ مال وولد، وأبرأ الأكمه والأبرص، وأحيى الموتى، ورفعه الله مكانا عليّا فهو في السماء في زمرة الأحياء.

قلنا: ما ذكرتم دال على فضل نبينا صلى الله عليه وسلم، إذ الفضل في بث الحقائق وتبيين الطرائق وتكميل التوحيد والشرائع [120ظ] وإرشاد الناس إلى أقوى الذرائع، مع ولادته بين المشركين والمشركات، ونشأته في زمن الجهالات بين أهل الضلالات وعدم منع اشتغاله بالأحكام الظاهرة وارشاد الخلق إلى سبيل الآخرة عن ملاحظة جناب القدس الأعلى وعن القيام بسرّه بين يدى المولى. ثم قطع عَرَق الباطل بالجهاد وتطهير البلاد عن أهل الفساد، ادخل في اصلاح العباد، وأحكام أساس الدين لنظام المعاش والمعاد. والمعجزات العقلية أعلى واتم في البيان، سيما الباقية على وجه كل زمان، وروضته الطاهرة مهبط الأنوار الظاهرة، ومقسم البركات الباهرة، ومظهر العبر والآيات الزاهرة يأتيها قوافل الزوّار اناء[1031] الليل والنهار ويستنزلون بها الخيرات ويسبكون عندها العبرات شرّفها الله وعظّم ومجّد وكرّم.

ومن جملة فضائله معراجه في اليقظة بالجسد، وعليه إجماع القرن الثانى. أما الإسراء[1032] إلى المسجد الأقصى فثابت بالكتاب، وعروجه إلى السماء بالخبر المستفيض، ثم إلى الجنة أو العرش أو طرف العالم بخبر الواحد. ولا يعارضه[1033] ما روى عن عائشة –رضى الله عنها– أنها قالت: "ما فُقِد جسدُ محمدٍ". وعن معاوية –رضى الله عنه– : "أنها كانت رؤيا صالحة". وكيف لا ولو أُدُّعى المعراج للروح أو في المنام لما قابله الكفار بالإنكار والملائم. والمختار عند الاكثرين أنه –صلى الله عليه وسلم– رأى ربّه –عز وجل– بقلبه لا بعينه، لِما روى أنه –عليه السلام– لَمّا سئل عن ذلك قال: {سبحان الله سبحان الله رأيته بفؤادى وما رأيته بعينى}.[1034] وكذا روى عن

[1031] إناء: فوق السطر.

[1032] الإسراء: في الهامش.

[1033] ولا يعارضه: في الهامش.

[1034] لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث. ولدى الاطلاع على المصادر نرى أن الحديث ورد بألفاظ متقاربة (لَمْ أَرَهُ بِعَيْنِي، ورأَيتُهُ بِفُؤَادِي مَرَّتَيْن) في **جامع البيان** (19/22) للطبرى؛ و في **تفسير القرآن العظيم** (449/7) لابن كثير.

عائشة موقوفا مِن حمدتكم أن محمدا رأى ربه ليلة المعراج فقد أعظم الفِرْيَةَ على الله تعالى، ثم تلت قوله تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾.[1035]

المبحث السادس [في شرائط النبوة]:

من شرائط النبوة عصمة الأنبياء –عليهم السلام– عن الكفر والخيانة [121و] في تبليغ الشرائع وأحكامها وعن تعمد الخطإ في الفتوى، خلافا للروافض في الكفر، لأنهم يجوزون إظهاره تقية، وللقاضى في التبليغ سهوا.[1036] وأما سائر المعاصى فمنهم من جوزها مطلقا، ومنهم من منعها كذلك. والحق عصمتهم عنها، كبائر أو صغائر،[1037] زمان النبوة إلا بطريق السهو في الصغائر الغير المنفّرة. وطريق ثبوتها السمع عندنا، والعقل في تعمد الكبائر والصغائر المنفرة عند المعتزلة. لنا: لو صدر عنهم الذنب لكانوا مفضولين عن عصاة الأمة، لأن عظم العقوبة بقدر عظم النعمة، ولَما جاز[1038] اتّباعهم ونيلهم عهد النبوة، ولزم كونهم مسارعين في الخيرات والفتوة، ووجب ردّ شهادتهم وزجرهم، واستحقاقهم الذم والعقاب، وخروجهم عن المخلصين الأبرار[1039] وعدم عدّهم من المصطفين الأخيار. واللوازم كلها منتفية، إلا أن لزومها للصغيرة، وسهوا لكبيرة محل نظر.

احتج المخالف بما ورد في الآيات والأخبار من معصيتهم وتداركهم بالتوبة والاستغفار.

والجواب ردّ الآحاد وحمل المتواتر والمنصوص على السهو، أو ترك الأولى، أو ما قبل البعثة ونحو ذلك من التأويلات المذكورة في المطولات.

[1035] سورة النجم، 11/53.
[1036] وللقاضى في التبليغ سهوا: في الهامش.
[1037] كبائر أو صغائر: في الهامش.
[1038] ولما جاز: في الهامش.
[1039] وخروجهم عن المخلصين الأبرار: في الهامش.

ومنها نزاهته عن كل ما يخلّ حكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة وعما يتعلق بكمال العقل، كالذكاء والفطنة وقوة الرأى، ولو في الصِبا، كعيسى ويحيى –عليهما السلام–، وكالذكورة وعن الأمور المُخِلَّة بالمروّة، كالأكل على الطريق والحِرف الدنيّة كالحجامة ونحوها.[1040]

ومنها سلامته عما يتنفر عنه سيرةً، كدنائة الآباء وعهر الأمهات [121ظ] وغلظة الطبع وفظاظته، أو صورةً، كالعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك.

خاتمة: اتفق المسلمون على أن الرسل أفضل من الأنبياء، والرسل بعضهم أفضل من بعض، وأولو الكتب أفضل من غيرهم، وأولو العزم منهم أفضل من غيرهم، وهم ستة: آدم ونوح وإبرهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه.

وزعمت المعتزلة أن آدم عليه السلام ما كان رسولا. وهذا خطأ، لأنه أوحى إليه وعلمه الله تعالى الأسماء وبعدها هبط أمره بالطواف والأحكام والمناكحة والقربان ونحو ذلك. وكانت هذه فرائض عليه وعلى أولاده، وكل ذلك وحى ظاهر. ولا يشترط في النبى الكتاب، على أنه كان له عشر صحائف.[1041] وفي الحديث أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر. والأولى ترك التنصيص لقوله تعالى: ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص﴾[1042] فلا يؤمن من اعتقاد غير النبى نبيا، وبالعكس. اجتمعت الأمة على أنه لا يجوز نصب شريعتين مختلفتين في زمن واحد، خلافا لليهود والنصارى.

قلنا: لأن فيه تعطيل الأحكام والإعراض عن الدين. وأيضا إن وجب الإيمان لكل منهما يلزم وجوب الجمع بين المتنافيين، إن عمل الأمة بهما معا، أو كون الشخص كافرا ومؤمنا معا، إن عمل بواحد منهما دون الآخر، وإن لم يجب الإيمان بواحد منهما لا يكون هو شريعة.

وأمّا نصب الإمامين في زمن واحد.

[1040] وعن الأمور المخلّة ... كالحجامة ونحوها: في الهامش.

[1041] وهم ستة آدم ... عشر صحائف: في الهامش.

[1042] سورة المؤمن، 78/40.

قيل: يجوز، إذ جمع الكل على واحد مع بعد الأقطار والبلاد، غير خال عن الفساد، ويدل عليه أيضا مصالحة على –رضى الله عنه– مع معاوية.

ولنا قوله عليه السلام: {إذا بويع للخليفتين فاقتلوا الآخر منهما}.[1043] وأيضا هو لإقامة الأحكام، ففي الواحد غنىً، وصعوبةُ بُعْد البلاد يندفع بالنواب.

[122و] وأمّا تعدد صاحب المذهب في الفتوى[1044] فجائز. ويختيّر الناس في القبول لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: {أصحابى كالنجوم بأيهم إقتديتم إهتديتم}.[1045] ولأنه لو وجب قبول معين لو وجب عصمته عن السهو، ويلزم كونهم أفضل من الأنبياء، لأنهم غير معصومين عنه،[1046] إلا أن يظهر خطاؤه بيقين. إذ الأخذ بالأحوط والأولى أحق وأخرى، ومطالبة الترجيح واجب. وأما إن شريعة مَن قَبْلنا ما لم يرد دليل النسخ هل يلزمنا اتباعه، كما هو مذهب أبى حنيفة، أم لا، كما هو مذهب الشافعى؟ فموضوعه علم آخر.

المبحث السابع [في الملائكة]:

الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة وممكّنون من الأفعال الشاقة،[1047] لا يذكر ولا يؤنث، كما ورد في الكتاب والسنة، وهم ذو أجنحة مَثْنى وثُلاث ورُباع. منهم جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، لكل منهم مقام معلوم.[1048] فهم ﴿عباد مكرمون﴾،[1049] ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾.[1050]

واختلفت الأمة في عصمتهم وفي فضلهم على الأنبياء. استدل القائلون بالعصمة بالآيات الدالة على العصمة. والمخالفون بقصة إبليس وحكاية هاروت وماروت.

[1043] ورد الحديث في **صحيح مسلم**، إمارة 61.

[1044] في الفتوى: في الهامش.

[1045] ورد الحديث في **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية** لابن بَطّة (17/2 حديث: 713) بهذا اللفظ: "إنما أصحابى كالنجوم، فبأيهم إقتديتم إهتديتم".

[1046] لما روى أنه صلى الله عليه وسلم ... غير معصومين عنه: في الهامش.

[1047] المختلفة وممكنون من الأفعال الشاقة: في الهامش.

[1048] وهم ذو أجنحة ... مقام معلوم: في الهامش.

[1049] سورة الأنبياء، 26/21.

[1050] سورة التحريم، 6/66.

والجواب أن إبليس من الجن، وعدّه منهم تغليبا، وأن هاروت وماروت لم يعتقد السحر، وإنما امرا بالعمل به ابتلاء للناس، وتعذيبهما معاتبة.

وتمسك القائلون بفضل الأنبياء عليهم السلام عليهم وهم جمهور أصحابنا والشيعة بوجوه:

الأول: أمرهم بالسجود لآدم تعظيما وتكريما، وذمُّ إبليس للإستكبار ودعوى الخيرية.

الثاني: امر آدم بتعليمهم الأسماء.

الثالث: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبرهيم وآل عمران على العالمين﴾.[1051]

الرابع: الطاعة واكتساب الكمالات مع العوائق أَدْخَلُ في استحقاق الثواب.

والمخالفون، [122ظ] وهم المعتزلة والقاضى والحليمى منّا بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم. وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ولا أقول[1052] لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إنى ملك﴾.[1053] وأجيب بأن المراد فضلهم في القوة والعلم بلا واسطة.

الثالث: ﴿مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾.[1054] وأجيب بأنه مع كونه تخييلا من الشيطان، أو لكون الملك غير خارج عن الجنة أصلا.[1055] إنما يفيد الفضيلة على آدم قبل البعثة.

الرابع: ﴿علّمه شديد القوى﴾.[1056] وأجيب بأنه تبليغ.

[1051] سورة آل عمران، 33/3.

[1052] في الاصل: قل لا أقول.

[1053] سورة هود، 31/11.

[1054] سورة الأعراف، 20/7.

[1055] أو لكون الملك غير خارج عن الجنة أصلا: في الهامش.

[1056] سورة النجم، 5/53.

الخامس: إطراد تقديم ذكرهم. وأجيب ذلك لتقدمهم في الوجود أو لأنهم اخفى فالإيمان بهم بالتحريض أحرى.

السادس: أن أعمالهم اكثر وادوم وعلومهم أكمل وأقوم. أجيب بأن الكمال مع الصوارف أحق بالثواب.

السابع: أنهم مجردات عن ظلمات المادة وعن قبائح الشهوات، وكمالاتهم بالفعل وقوتهم أكمل. أجيب بأنه مع ابتنائه على قواعد الفلسفة مُعارَض.

الثامن: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدًا لله ولا الملئكة المقربون﴾[1057] فإن أهل اللسان يفهم منه الترقى، وكذا قوله تعالى: ﴿ومن عنده لا يستكبرون[1058] عن عبادته﴾[1059] على أن كونهم عنده يدل على فضيلتهم.[1060] وأجيب بأن الترقى بالنسبة إلى تجرد عيسى، فإنهم فوقه فيه أو إلى قوته وقدرته. وأيضا هم لا يستكبرون[1061] مع قدرتهم. ولفظ "عند" ورد في حق البشر أيضا قال تعالى: ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾.[1062] والحق أن النصوص في هذه المسئلة ظنية، ومتعارضة [123و] فالأولى في هذا البال اتباع السلف.

المبحث الثامن [في كرامات الأولياء]:

الولى: هو العارف بالله الصارف همته عما سواه. **الكرامة**: أمور خارقة للعادة يظهر على يد المؤمن المتقى العارف الواصل إلى جناب القدس، غير مقرون بدعوى النبوة. وبذلك يمتاز عن المعجزة، وبأوصاف المؤمن عن الإستدراج الواقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة، زيادةً في غيّهم حتى يأتيهم أمر الله وهم غافلون؛ وعن المعونة وهى ما يظهر لعوام المسلمين عند اضطرارهم انقاذا لهم عن المحن والبلايا. والكرامة جائزة ولو بقصد صاحبها، ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى، وواقعة لقصة مريم وآصف وأصحاب الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين. هذا هو الوسط الحاق وهو الحق.

[1057] سورة النساء، 172/4.
[1058] في الأصل: لا يستنكفون.
[1059] سورة الأنبياء، 19/21.
[1060] وكذا قوله تعالى ... يدل على فضيلتهم: في الهامش.
[1061] في الأصل: لا يستنكفون.
[1062] سورة القمر، 55/54.

والمخالف[1063] ههنا مُفْرِطون قائلون بخيرية الولى من النبى، كمتقشفة الكرامية،[1064] وإنه كفر، لأن كشف الأنبياء عِيانى لم يشغلهم عالم الشهادة عن عالم الغيب، وإلهامهم يقينى لاشبهة فيه، بخلاف كشف الأولياء وإلهامهم، إذ لا يسلمون من خوف الاستدراج.[1065] وأيضا الأنبياء عن خوف الخاتمة آمنون، والأولياء في قباب الخوف داخلون. وأيضا النبى يدّعى النبوة، والولى لا يدعى الكرامة. وأيضا المعجزة للنبى خاصة على الكل كافةً، بخلاف الكرامة.[1066]

وأمّا مُفَرِّطون، وهم المعتزلة المنكرون للكرامة، قالوا:[1067] إنها توجب التباس الولى بالنبى. ورد بما مر من الفرق. [123ظ] وأيضا لانْقلبت الخوارق عادة بتكثرها. وردّ بأنه استمرار الخارق. وأيضا إنْ تَخَلّف الخارق عن وجوب التصديق لانْسَدّ باب إثبات النبوة. وردّ بلزوم التصديق عند مقارنة الدعوى. وأيضا مشاركة الأولياء إخلال العظم قدر الأنبياء. وردّ بأنها يزيد في جلالة أقدارهم حيث نالت أممهم باتباعهم هذه الدرجة. وأيضا قوله تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول﴾.[1068] وردّ بأنه لو سُلّمَ عموم الغيب يجوز أن يخص بالقيمة بقرينة السباق، أو بما يكون بطريق الوحى، أو يراد سلب العموم.

واعلم أن في قُرْبٍ من زماننا هذا ظهر[1069] بين الناس بلية عامة ومضرة طامة، وهى كون الولاية مطلقا[1070] أفضل من النبوة، وقد أُفتتن بهذا القول كثير من العوام الجهال، وبعض منهم سلك مسلك الضلال. وقل لهم: قد عَشَّشَت بومة الرياسة في قلوبكم وأعشاكم[1071] حبّ الجاه عن عيوبكم، أين الولاية المحضة التى هى الوصول إلى رتبة الفناء والعود إلى البقاء بمتابعة شريعة الرسول والإستضائة بنوره الباهر[1072] عن النبوة التى أول

[1063] والمخالف: في الهامش.
[1064] كمتقشفة الكرامية: في الهامش.
[1065] إذ لا يسلمون من خوف الاستدراج: في الهامش.
[1066] بخلاف الكرامة: في الهامش.
[1067] قالوا: فوق السطر.
[1068] سورة الجن، 26/72-27.
[1069] في قرب من زماننا هذا ظهر: في الهامش.
[1070] مطلقا: فوق السطر.
[1071] وأعشاكم: في الهامش.
[1072] والإستضائة بنوره الباهر: في الهامش.

رتبتها المثول في مقام (قاب قوسين أو أدنى)،[1073] ثم العود بشريعة عامة لا يسع الكل إلا الاتباع، وربما تدوم دوامَ الخافقين. وقد قيل: إن الولى لا يصل إلا إلى الثلثين من أجزاء النبوة، وهذا قريب من الأنصاف.[1074] نعم اختلفوا في فضيلة ولاية النبى على نبوته. فقيل: الأول يؤذن بالقرب والإختصاص، فهو أفضل. وقيل: الثانى ينبئ عن السفارة من الحق والقيام بمصالح المعاش والمعاد، [124و] مع شرف مشاهدة الملك.

خاتمة: اتفق أهل السنة على أن النبوة لاتزول بالذنب ولا بالموت،[1075] ولا يجوز العزل عنها بخلاف الولاية، خلافا للمتقشفة مطلقا وللأشعرى في الموت، لكن الصحيح من مذهبه خلافه.[1076] لنا أن النبى يجب الإيمان به ابدا فلا ينعزل، ويجب الإيمان به على أمة الإجابة، فلا ينعزل بالموت أيضا. وأيضا لو انعزل بالموت لكان ذلك بعدم اشتغاله الدعوة في هذه الحالة، فيجب أن لا يكون نبيا عند قومه أيضا، فيلزم أن لا يكفر بعض المنكرين له في حيوته، وإنه محال جزما. وأيضا قال تعالى: ﴿لانفرق بين أحد من رسله﴾[1077] فسماهم رسولا بعد موتهم. وأمّا الولاية فإما ولاية الإيمان وذلك لايزول بالكبيرة، وإما ولاية الإحسان والإمتنان وذلك لا يبقى معها.

المبحث التاسع [في السحر]:

السحر يطلق تارة على الإستعانة بخواص الأدوية، وعلى الآلات العجيبة المركبة على النسب الهندسية وضرورة الخلاء، وعلى الشعبذة والتخييلات،[1078] وعلى الإستعانة بالجن كالرقا والعزائم، وعلى تصرف النفوس القوية بتوجيه الهمم والأوهام، ومنه الإصابة بالعين وقد صدّقها الشريعة، وعلى الإستعانة بالكواكب. إلاّ أن السحر يطلق عرفا على خرق العادة، وهو المعنيان الأخيران، فيفسّر بإظهار خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتعليم، أو بإستعمال نفس شريرة في الإضرار بالناس.

[1073] سورة النجم، 9/53.
[1074] وقد قيل... من الأنصاف: في الهامش.
[1075] ولا بالموت: في الهامش.
[1076] مطلقا وللأشعرى في الموت لكن الصحيح من مذهبه خلافه: في الهامش.
[1077] سورة البقرة، 285/2.
[1078] والتخييلات: في الهامش.

والسحر جائز عقلا كالكرامة والمعجزة، وثابت سمعا لقوله تعالى: ﴿يعلمون الناس السحر﴾[1079] [124ظ] ولِما وَرَدَ من أن النبى –صلى الله عليه وسلم– سُحر، وكذا عائشة وابن عمر رضى الله عنهم. وعصمةُ النبى –صلى الله عليه وسلم– من الناس في شأن النبوة، والهلاك لا في كل شأن. وما قيل: لو صح السحر لهلك أهل الخيرات، وأن الله تعالى سمّاه تخييلا وقال: ﴿يخيل إليهم من سحرهم﴾.[1080] فمدفوع بأنه لا يوجد في كل زمان ومكان ولا ينفذ حكمه في كل أوان، ولا له يد في كل شأن. وأيضا يجوز أن يكون سحرهم تخييلا أو في صورة التخييل، لا لأنه لا حقيقة له أصلا. وكيف والإصابة بالعين أمر مشاهَد في العين كما قال تعالى: ﴿ليزلقونك بأبصارهم﴾[1081] وشاع ذلك في بنى أسد، وكاد لا يسلم منهم أحد. وربما يلحق بالسحر تجرد النفوس واستخدام الجان.[1082] والسيمياء، وهى الإستعانة بأدهان ومائعات خاصة، أو كلمات خاصة توجب تخييلات وإبصار ما لا حقيقة له، نحو ارائة الضفدع خنزيرا كما حكى الأوزاعى، إلا أنها ليست من هذا الباب. ثم للقائلين بالسحر إختلاف في جواز الرقى والعوذ وتعليق التمائم وفي جواز النفث والنفخ. والجواز هو الأرجح، والمسئلة بالفروع أليق.

[1079] سورة البقرة، 102/2.

[1080] سورة طه، 66/20.

[1081] سورة القلم، 51/68.

[1082] تجرد النفوس واستخدام الجان: في الهامش.

المقصد الثانى في المعاد

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في إثبات المعاد]:

إثبات المعاد موقوف على مقدمات:

[المقدمة] الأولى:[1083] اعادة المعدوم بعينه جائزة، خلافا للفلاسفة مطلقا[1084] ولبعض المعتزلة في الأعراض مطلقا، ولبعضهم في غير الباقية منها كالأصوات. لنا: اقناعا، أن الأصل تركه في بقعة الإمكان ما لم يددك عنه قائم البرهان؛ وإلزاما، [125و] ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه، فلا يختلفان في الإمكان بحسب وقتين، بل يفيد الأول الإستعداد لسهولة الإيجاد كما قال تعالى: ﴿وهو أهون عليه﴾.[1085] ويمكن أن يقال: كونه أهون بحسب الأجزاء والمواد. وإحتمال إمتناع الثانى لعارض لا عبرةَ به، لأن المفارق لا ينفى الإمكان، واللازم يفيد إمتناع الأول أيضا. لا يقال امتناع الماهية بعد العدم إنما هو[1086] بسبب العدم فلا بعد امتناع الأول، لأن ذلك، وإن سلم كونه[1087] من لوازم ماهيته، لكنه ضرورة بشرط المحمول لا بالذات، ولقائل أن يقول: جواز الوجود أعم من جوازه بعد العدم، وتحقق العام لا يفيد تحقق الخاص.

والمخالفون تشبثوا تارة بالضرورة ولا عبرة بها، وأخرى بإيراد الأدلة، وهى من وجوه:

الأول: تخلل العدم بين الشيء ونفسه باطل ضرورة. ورد بالمنع فإنه تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه، كتخلل الوجود بين العدمين، وفيه نظر.

[1083] إثبات المعاد موقوف على مقدمات. الأولى: في الهامش.
[1084] مطلقا: في الهامش.
[1085] سورة الروم، 27/30.
[1086] إنما هو: فوق السطر.
[1087] وإن سلم كونه: في الهامش.

الثانى: ان الإعادة بالزمان جمع بين المتقابلين، لأنه مبتدأ من حيث أنه معاد، ورفع لكونه معادا لصدق المبتدإ عليه بعينه،[1088] ورفع الإمتياز بينهما. ورد بأن الوقت ليس من جملة المشخصات. ولو سلم فيجوز الجمع بين المتقابلين بإعتبارين، أى بعوارض غير داخلة في المشخصات،[1089] ولا يكون المعاد مبتدأ لسبقه بحدوث آخر، وبه يحصل الإمتياز بينهما.

الثالث: جواز وجود المماثل إبتداء، فيرتفع إمتياز الإثنين. ورد بأنه محال، إذ التشخص هو التوحد المانع عن الشركة، فلا يشتركان فيه، ولئن سلم فيجوز الإمتياز بعوارض غير مشخصة.

الرابع: المعدوم [125ظ] لا يشار إليه، فلا يحكم عليه. وردّ بكفاية الإشارة الذهنية، وفيه نظر. إذ قد تقرر أن الحكم الإيجابى يصح ثبوت المحكوم عليه حال إعتبار الحكم.

المقدمة الثانية: كل ما سوى الله تعالى يجوز الفناء عليه عندنا. وعند الفلاسفة المجردات والأجرام الفلكية والهيولى لا يقبل العدم. لنا: أن كل ما سوى الله تعالى محدث لما مر، فقابلية العدم لازمة لماهياتها. وردّ بأن قبول العدم أعم من قبوله بعد الوجود، ولا يلزم من تحققه تحققه. وأيضا الأجسام متساوية، فما جاز للبعض جاز للكلّ. وردّ بمنع التساوى في الماهية، والتساوى في العارض لا يستلزم الإشتراك في الحكم.

وتمسك المخالف بوجوه:

الأول: القابل يتقرر مع القبول فالعدم لا يجتمع مع الوجود وليس للمجردات مادة حتى يقوم بها. وردّ بالنقض بأن وجودها لا يتقرر مع العدم مع انها قابلة للوجود. وأيضا العدم لا يستدعى محلا موجودا. وفيه نظر. لأن القائلين بالمجردات قائلون بقدمها فلا يلزم[1090] تقرر وجودها مع العدم. وأما النفوس البشرية فإعدامها كإمكانها[1091] قائمة بالأبدان كما أن إمكان الأبدان قائمة بالهيولى القديمة عندهم.

[1088] بعينه: فوق السطر.

[1089] أى بعوارض غير داخلة في المشخصات: في الهامش.

[1090] يلزم: في الهامش.

[1091] كإمكانها: في الهامش.

الثانى: الزمان لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا، وإلاّ يتسلسل فيلزم من دوامه دوام الحركة والمتحرك. وردّ بمنع لزوم التسلسل، لأن تقدم أجزاء الزمان وإعدامه ذاتى لا زمانى لما مر.

والثالث: إمتناع الخرق والإلتيام على الفلكيات وقد مر. وردّ بأن إمتناعهما لا يستلزم [126و] إمتناع العدم. وما ذكروه في بيانه، وإن لم يتم في المحدد، إلاّ ان بساطته يجوز مماسة محدّبة، ما يماس مقعّره، وبالعكس فيجوز الخرق والإلتيام عليه أيضا.

الرابع: العدم إما بإعدام الله بلا واسطة أو بواسطة كلمة، فيكون العدم اثرا، أو بطريان ضدّ وهو خلق الغناء واحدا، أو متعددا، وليس ذلك أقوى من ضدّه القديم، أو بزوال شرط هو بقاء لا في محل، أو فيه، أو أكوان كذلك أو اعراض لازمة. فيكون الشرط قديما لأنه شرط للقديم وينتقل الكلام إلى زواله فيتسلسل. وردّ بالنقض بالصور والأعراض، وفيه نظر. إذ العدم في الصور بزوال استعداد محلها وفي الأعراض به أو بطريان ضدّ.

المقدمة الثالثة: في أن الحشر هل يطلق على الإيجاد بعد الفناء، أو الجمع بعد التفرق، ولا منع في الشرع عن كل منهما، والحق التوقف.

احتج الأولون بوجوه:

الأول: الإجماع قبل الخلاف، ورد بالمنع.

الثانى: قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾[1092] أى في الوجود. ورد بأن المعنى هو الباقى بعد موت الأحياء أو الغاية أو الرازق أو المراد لازمهما، وهو الألوهية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجه﴾[1093] ولا يراد الخروج عن الإنتفاع، إذ بعد التفرق ينتفع بالدلالة على الصانع. ورد بأنه هالك لإمكانه، والخروج عن الإنتفاع أيضا هالك بالنسبة إلى ما خلق لأجله.

[1092] سورة الحديد، 3/57.
[1093] سورة القصص، 88/28.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده﴾[1094] والبدأ من العدم فكذا العود. [126ظ] وردّ بإمكان البدء لا عن عدم، كبدء خلق الإنسان من طين.

الخامس: قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾.[1095] وردّ بأن المعنى الخروج عن الإنتفاع.

وإحتج الآخرون بوجوه:

الأول: أن المعاد غير المبتدإ، فلا يصح مجازاته. ورد بأنه عينه كما مر.

الثانى: أن الإعدام خال عن الغرض، فهو عبث. ورد فيه غرض اللطف للمكلف وإظهار العظمة والإستغناء والتفرد بالدوام والبقاء.

الثالث: الآيات الدالة على أن النشور هو الجمع، لا الإيجاد. ورد بأن الكلام سبق لإثبات الجمع، و[1096] الجمع لا يمنع الإيجاد، مع أنها معارضة بآيات تشعر بالفناء، كما سبق.

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أن حشر الأجسام إما بالإعادة، أو بالجمع وحشر ذوات الأرواح عند القائلين بتجردها، إما روحانى فقط، وهو مذهب الفلاسفة غير جالينوس لتوقفه في تجرد النفس،[1097] أو روحانى وجسمانى معا، كما ذهبت إليه الصوفية وكثير من المحققين. وعند القائلين بتجسدها جسمانى محض، كما ذهبت إليه عامة المسلمين. والقول بإعادة الأرواح إلى الأبدان في الآخرة ليس تناسخ، لأنه إعادة في الدنيا وإلى بدن آخر، وذلك في الآخرة وإلى بدن أجزاؤه أصلية، والمغايرة إنما هى[1098] في الأوصاف، وربما يفهم ذلك من النصوص.

[1094] سورة الروم، 27/30.
[1095] سورة الرحمن، 26/55.
[1096] الكلام سبق لإثبات الجمع و: في الهامش.
[1097] وهو مذهب الفلاسفة غير جالينوس لتوقفه في تجرد النفس: في الهامش.
[1098] إنما هى: فوق السطر.

دليل المعاد الجسمانى في العالم الأصغر،[1099] إما مع الروح أو بدونه إنه أمر ممكن أخبر به الصادق وروده في الكتاب والسنة أظهر من أن يخفى. وإحتمال كونها تمثيلات لفهم العوام مع كونه[1100] من خرافات الأوهام تكذيب للأنبياء عليهم السلام [127و] بنسبتهم إلى الإفساد و[1101] التضليل في مقام الإرشاد والتكميل.

ودليل المخالفين وجوه:

الأول: إنه مبنى على إعادة المعدوم، ولو في المزاج والحيوة، وقد ثبت بطلانها. ورد بمنع المقدمتين.

الثانى: الأجزاء المأكولة إما أن يعاد[1102] في الآكل أو في المأكول، فلا يعاد الآخَر بعينه، أو فيهما معا، فيلزم جواز تعذيبها وإثابتها معا. ورد بأن المعاد الأجزاء[1103] الأصليةُ، فلعل الله تعالى يجعلها فضلة في الآخر لطفا عندنا، ووجوبا عند المعتزلة. واختلفت النصوص في الدلالة على نفس الإعادة أو إعادة الأجزاء بالأسر للإختلاف في تحدى المنكرين.

الثالث: الإعادة لا لغرض عبث، ولغرض عائد إلى الله تعالى نقص وإلى العبد، إما إيصال ألم وهو سفه، أو لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس، إذ هى خلاص عن ألم فيحتاج إلى الإيلام لإيصال اللذة وهو سفه. وردّ بمنع لزوم الغرض، ومنع الحصر[1104] بتجويز إرادة إيصال الجزاء، ومنع كون اللذة سيما الأخروية دفع الألم.

وأما دليل المعاد الجسمانى[1105] في العالم الأكبر فالنصوص القاطعة الدالة على تخريبه، إما بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء،[1106] ثم إعادته لإيصال الثواب أو العقاب بحيث لا يقبل التأويل. وبالجملة ثبوت الحشر

[1099] في العالم الأصغر: في الهامش.
[1100] مع كونه: في الهامش.
[1101] الإفساد و: فوق السطر.
[1102] إما أن يعاد: في الهامش.
[1103] الأجزاء: في الهامش.
[1104] ومنع الحصر: في الهامش.
[1105] الجسمانى: في الهامش.
[1106] إما بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء: في الهامش.

الجسمانى مما علم بالضرورة من دين محمد –صلى الله عليه وسلم– حتى قيل لا يمكن الجمع[1107] بين إنكار الحشر والإيمان بدينه –صلى الله عليه وسلم–.

خاتمة: المعاد الروحانى تجرد النفس المجردة عن [127ظ] قيد التعلق بالبدن والخلاص عن ظلمات الهيولى ملتذة أو متألّمة بما اكتسبت، وهو غير القول بالمعاد الجسمانى مع الروح، لأنه تعلق النفس تارة أخرى[1108] بالبدن المحشور، ولا يلزم تجردها.[1109] إذ تعلقها ببدن آخر وتعطل بدنها، أو تعلق نفس آخر ببدنها، وتبقى هى معطلة مما لم يقل به أحد. فللنفس حينئذ لذّتان جسمانية وروحانية، ولا يمكن الجمع بينهما في الحيوة الدنيا، لأن الإستغراق في عالم القدس يمنعها عن إدراك[1110] اللذات الجسمانية، وإشتغالها بها يصدّها عن اللذات الروحانية. فإذا عادت بعد أن فارقت واستمدت من عالم القدس تكمل وتقوى على الجمع بين الأمرين. والثابت ضرورة من دين نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- هو المعاد الجسمانى، ويكفَّر منكره. وأما إعادة الأرواح إلى الأبدان سواء كانت جسمانية كما هو الأظهر عندنا،[1111] أو روحانية كما هو المحتمل، فلا منع للشريعة عنها، بل قد يدعى إشارات النصوص إليها.

المبحث الثانى [في الجنة والنار]:

الجنة والنار مخلوقتان الآن، خلافا لبعض المعتزلة. لنا قصة آدم وحوّا عليهما السلام، والنصوص الدالة على وجودهما لورودها على صيغة الماضى، والحمل على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، ولا يخفى ضعفه.

[1107] الجمع: في الهامش.
[1108] تارة أخرى: في الهامش.
[1109] ولا يلزم تجردها: في الهامش.
[1110] إدراك: في الهامش.
[1111] كما هو الأظهر عندنا: في الهامش.

الثاني: لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك﴾[1112] وهو باطل بالنص والإجماع.

قلنا: يخصان من عموم الآية، ويحمل الهلاك على غير الفناء، أو تفنيان لحظة، [128و] وهو لا ينافى الدوام عرفا.

الثالث: وجودهما في عالم العناصر غير ممكن لأن عرض الجنة كعرض السماء،[1113] وفي العالم الأفلاك يمنع الوصول إليها لإمتناع الخرق. ووجود عالم آخَر محال، إذ يلزم وجود حيزين طبيعين لكل عنصر، فيلزم ميله إليه وعنه. ولأنه يكون كريا لتحديد الجهات فيلزم الخلاء بينهما.

قلنا: هذه أصول فلسفية، ومع ذلك فالمراد عرضها كعرض السموات والأرض في المقدار. وأيضا يجوز كون العالمين كتدويرين في محيط واحد، وكون العناصر مختلة الطبائع.

خاتمة: الأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى: ﴿عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى﴾،[1114] وقوله –صلى الله عليه وسلم– {سقف الجنة عرش الرحمن وأن النار تحت الأرضين}[1115] لقوله تعالى: ﴿كلاّ إن كتاب الفجار لفى سجين﴾[1116] والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير.

المبحث الثالث [في سؤال القبر]:

ما ورد في البرزخ من الأحوال من السؤال والتعذيب والتنعيم والحيوة قدرما يلتذ أو يتألّم بلا إعادة الروح أمور ممكنة أخبر بها الصادق. والآيات في هذا الباب لا يخفى عند أولى الألباب، وكذا الأحاديث في شأنها متواترة المعنى.

[1112] سورة القصص، 88/28.

[1113] في عالم العناصر غير ممكن لأن عرض الجنة كعرض السماء: في الهامش.

[1114] سورة النجم، 14/53.

[1115] لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث. ولدى الاطلاع على المصادر نرى أن الحديث ورد في **حاشية العطّار على جمع الجوامع لابن السبكى** (ج2/ص486) كالآتى: "**سَقْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَالنَّارُ تَحْتَ الْأَرَضِينَ السَّبْعِ**". وورد في **روح المعاني** للآلوسى (جز 20/ص50) بهذا اللفظ: "**سَقْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ**".

[1116] سورة المطففين، 7/83.

وعورضت بقوله تعالى: ﴿لا يذوقون فيها [الموت] إلا الموتة الأولى﴾[1117] فلا حيوة في القبر وإلا لكانت موتتان، وبقوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾[1118] و﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾[1119] ولو كان في القبر حيوة لكان الإحياء ثلاثة.

وأجيب بأن مفهوم العدد لا يعتبر، ولئن سلم فالحيوة بلا رد الأرواح لضعفها [128ظ] لا يتعرض لها، أو لأنهما في حكم النشأة الأولى، إذ لا يعقبها ما يعاين في الآخرة من العلوم الكشفية.

وتمسكوا تارة بأن ماذكرتم متوقف على الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج، وبأن الميت الغير المدفون[1120] لا يشاهد فيه الحركة والكلام[1121] وربما لا يساعد القبر الجلوس، وربما يُحرَق فتَذرُوه الرياح.

والجواب أن هذه استبعادات لا ينفى الإمكان، سيما ويؤيده خبر الصادق. ولا يلزم من اشتراط البنية في هذه الحيوة اشتراطها في الحيوة الثانية، والتعذيب والسؤال مع الروح والأجزاء الأصلية فلا يشاهد، ولا يحتاج إلى سعة القبر. على أن القول بالقادر المختار ينفى كل ريب في الإيمان بالغيب.

المبحث الرابع [في أحوال الآخرة]:

أحكام النشأة الأخروية من الصراط والميزان والحوض وتفاصيل أهل الحشر والجنة والنار، يجب الإيمان بها لإمكانها وإخبار الصادق عنها. ومما يقضى منه غاية العجب أن بعضا[1122] ممن أسلم سَلَّم عنانها إلى الوهم فأنكر هذه الأمور ﴿و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور﴾.[1123]

[1117] سورة الدخان، 56/44.

[1118] سورة البقرة، 28/2.

[1119] سورة المؤمن، 11/40.

[1120] الغير المدفون: في الهامش.

[1121] والكلام: في الهامش.

[1122] ومما يقضى منه غاية العجب أن بعضا: في الهامش.

[1123] سورة النور، 40/24.

قالوا: الصراط أدق من الشعر واحد من السيف فلا يمكن العبور عليه، ولو أمكن فعذاب. وأيضا[1124] الأعمال أعراض، فلا يعقل وزنها. بل الصراط هو طريق الجنة أو الأدلة الواضحة أو العبادات أو الشريعة. والميزان العدل الثابت في كل شيء، أو الإدراك كالحواس لمدركاتها والعلم لمتعقلاتها.

والجواب أن الله تعالى يسهّل العبور. والوزن للصحف، أو تتجسد الأعراض[1125] فتوزن، على أن وزن الأعراض لا يمتنع كما يشاهد في الأسطرلاب.

[129و] **خاتمة**: ذهب جمع من الفلاسفة إلى أن ما ورد من أحوال الآخرة تمثيلات وتصويرات لمراتب النفوس وأحوالها، فالجنة والثواب تصوير للذتها بما اكتسبته من كمالاتها، والنار وعقابها تصوير لألمها بما ابتليت به من جهالاتها، وعدم تألمها بها في هذا العالم لإشتغالها بأحوال البدن. ثم إن الجهل إن كان بسيطا أو اكتسبت أخلاقا رديئة[1126] ربما يتدرج إلى السعادة، وإن كان مركبا أو ابتليت بشرارة اضمحلت بها الأخلاق الفاضلة بالكلية[1127] بقيت في شقاوة سرمدية وفي نار موقدة تطلع على الأفئدة.

وتفصيله أن كمالات النفس بحسب القوتين، إما لنقصان غريزة، أو أمر مكتسب راسخ، أو غير راسخ فالعذاب الدائم لراسخ من القوة النظرية كالجهل المركب، والبواقى لا يدوم عذابها، وإنما يختلف كما وكيفا بإختلاف زوالها سرعة وبطُؤًا هذا. وأما النفوس الخالية عن الكمال السليمة عما يضادّه فهى في سعة من رحمة الله تعالى.

قال بعضهم: ولما لم يجز تعطلها عن الإدراك لا بد أن تتعلق بجسم آخر تُدبّره بطريق التناسخ، أو يستعمله في متخيلاتها ويلتذ بذلك بشرط أن لا يكون جسما مزاجيا، بل سماويا أو هوائيا ونحو ذلك لئلا يكون تناسخا.

[1124] وأيضا: فوق السطر.

[1125] الأعراض: تحت السطر.

[1126] في الاصل: ردية.

[1127] بالكلية: في الهامش.

ومن الفلاسفة من جوز المعاد الجسمانى بناء على ان التبشير والانذار لنظام العالم، إذا حقق موجبهما يزداد نفعا وإن كان للأكثرين، وضرر المعذب لا ينفى النفع الكلى. ومنهم [129ظ] من اثبت عالَم الُثُل وحكم بان الجنة والنار وأحكامهما منها، لا من المحسوسات المحضة. ولا ينافيه إنكارهم المعاد، لأن الإجسام الثابتة فيها غير عنصرية. وهذا ما ذكرته الفلاسفة. والحق لا يحتجب عن أهله.

المبحث الخامس [في الثواب والعقاب]:

الثواب فضل من الله تعالى، والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه، ولا إستحقاق من العبد، خلافا للمعتزلة، إلا أنه لا يخلف الله وعده إنجازا له كرما وفضلا بخلاف الوعيد، فإن الخلف فيه فضل وكرم.

لنا وجوه:

الأول: لايجب عليه شيء.

الثاني: المستغرِق عمره بالطاعات لا يؤدى شكر نِعَمه السالفة فلا يستحق الأجر عليها. وما يقال ''الإحسان للشكر قبيح والشكر بلا مشقة صحيح والمشقة بلا عوض عبث'' فمدفوع بأنه مع ابتنائه على قاعدة الاعتزال ممنوع، إذ اللازم إيجاب الشكر على الإحسان ولا قبح فيه، وكون التفضل عوضا[1128] يكفى غرضا.

الثالث: لو وجبا استحقاقا لوجب ثواب المؤمن المطيع، وإن كفر في آخر عمره، وعقاب الكافر العاصى طول دهره، إذا آمن في آخر عمره لتحقق الوجوب والاستحقاق، وإنه باطل بالاتفاق.

وللمخالف وجوه:

الأول: الزام المشقة بلا منفعة ظلم وبلا مضرة في تركها يوجب النوافل، لأن في فعلها منفعة. ورد بعد تسليم لزوم الغرض يجوز أن يكون شكرا للنعمة السابقة، أو السرور بالمدح على أداء الواجب. على أنه يجوز أن

[1128] عوضا: في الهامش.

يكون[1129] وجه الوجوب في نفس الواجب والوجوب، وإن لم يستلزم المشقة، لكن لا ينافيها [130و] فيجعل شاقا لغرض آخر.

الثاني: عدم وجوبهما يفضى إلى التوانى في الطاعات والجسارة على المعاصى. ورد بأن الوعد والوعيد يكفيان هذين المحذورين.

الثالث: لو لم يجبا لزم الخلف والكذب. ورد بإندفاعهما بالوقوع من غير وجوب واستحقاق.

المبحث السادس [في الخلود في الجنة والنار]:

لا خلاف في خلود أهل الجنة فيها وخلود الكفار عنادا وإعتقادا في النار، وكذا من بالغ في الإجتهاد ولم يوفق المراد لدخوله في العمومات. ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبرى. وكذا الكافر حكما كأطفال المشركين، خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم أهل الجنة، وقيل: هم من أهل الأعراف، وقيل: من علم الله أنه سيؤمن ويطيع ففي الجنة ومن علم خلافه ففي النار. وأما مرتكب الكبيرة بلا توبة فلا نقطع بالعفو والعقاب، بل أمره إلى الله، إلا أنه لا يخلد في النار. وقطعت المعتزلة بخلوده في النار، ولا عبرة بقول من قال من المرجئة[1130] بتخصيص النار بالكفار.

لنا وجوه:

الأول: النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة، وليس قبل دخول[1131] النار، بل بعده أو بدونه.

الثاني: النصوص الدالة على خروجهم من النار.

الثالث: من واظب على الطاعة مائة سنة وشرب جرعة من الخمر، فلو لم يكن تخليده في النار ظلما فلا ظلم أصلا.

[1129] أن يكون: فوق السطر.

[1130] بقول من قال من المرجئة: في الهامش.

[1131] دخول: في الهامش.

الرابع: لا عدل في التخليد لمعصية متناهية.

الخامس: قد يقرر استحقاق صاحب الكبيرة الثواب وعدا أو عقلا، فلا يُؤَبّد في النار.

واحتجت المعتزلة بوجوه:

[130ظ] **الأول**: عمومات الآيات بالخلود للفاسق. والجواب بعد تسليم عموم الصيغ فقد خص منها التائب وصاحب الصغائر، فخصّ أيضا صاحب الكبائر. على أن الإستحقاق يزول لكونه مغبّا برؤية العذاب، ولو سلم فالإستحقاق للعذاب المؤبد يمكن أن لا يقع لنيل العفو. وأما قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾[1132] فقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما التعمد بالإستحلال. وقد يقال ''الخلود'' يستعمل في المكث الطويل، بل قيل حقيقة فيه. وقد يراد بالفسق الكفر جمعا بين الأدلة.

الثاني: الفاسق انتفى استحقاقه الجنة بالاحباط أو الموازنة، فلا يدخل. والجواب منع المقدمتين.

الثالث: إذا جاز تناهى عذاب الفاسق جاز في الكافر أيضا بجامع تناهى المعصية. والجواب منع علية التناهى، وكون القياس في مقابلة النص، ووجود الفارق، وهو كون معصية الكافر في الإعتقادات.

الرابع: الوعيد بالعذاب الدائم لطف لكونه ازجر، فيجب فلا يزول. والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان الزاجر بقدر الحاجة، فيكفي للمؤمن المنقطع.

المبحث السابع [في اختلاط أعمال الصالحة بالسيئة]:

الذين خلطوا أعمالا صالحا وآخرَ سيّئا ففي الجنة، ولو بعد النار، خلافا للمعتزلة. فإنهم ذهبوا إلى خلودهم في النار عملاً بالإحباط، حتى ذهبوا إلى أن الكبيرة الواحد تحبط جميع الطاعات. لنا: ان الله تعالى [131و] ﴿لا يضيع أجر المحسنين﴾[1133] وأن إبطال ثواب طاعة مائة سنة بجرعة من الخمر أقبح من الكريم، وأن جهة

[1132] سورة النساء، 93/4.

[1133] سورة التوبة، 120/9؛ سورة هود، 115/11.

الإستحقاق عندهم حسن الطاعة مع الإمتثال، فوجودها يوجب إيصال حكمها، وأن جواز الإحباط يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة.

قالوا: كما أن الثواب والعقاب لا يجتمعان كذلك جهة استحقاقهما.

قلنا: قياس فاسد، على ان إحباط الثواب ليس أولى من عكسه إذ ﴿الحسنات يذهبن السيئات﴾.[1134] وما ورد من الإحباط في التنزيل فهو عدم ترتب الثواب، لا محوه. وما يقال الكفر محبط لكونه كبيرة فكذا غيره قياسٌ فاسد. ومنهم من إحتاط في الإحباط وقال بموازنة الأجور والأوزار، إما بسقوط الأقل ثوابا وعقابا، أو بسقوط الأقل من الثواب أو العقاب قدره من الأكثر ثوابا وعقابا. واختلفوا في ان الموازنة بين الإستحقاقين أو المستحقين أو الفعلين. وأنت قد عرفت بطلان أصلهم، فيبطل فرعه. على أن اعتبار الموازنة يوجب إحباط كبائر من عرف الله تعالى يقينا، إذ لا يزلى وزرها على اجرها.[1135] ولا يخفى على أحد ان الحكم في هذه المباحث بالعقل إفتيات ولا يتحقق أمثال ذلك الا بنصوص الآيات. نعم أصل الإحباط ورد في التنزيل، لكن الكلام فيما ذكر من التفصيل.

المبحث الثامن [في الكبائر والصغائر]:

النصوص القاطعة ناطقة على أنه تعالى عفو غفور، فالصغائر معفو عنها مطلقا، والكبائر بعد التوبة عند الجمهور، ولا عفو عن الكفر اتفاقا وإن جاز عقلا على الخلاف،[1136] خلافا للمعتزلة في الثانى سمعا، وإن جاز عقلا. لنا على الجواز أن العقاب حقه فله إسقاطه، وعلى الوقوع النصوص الناطقة بغفران ما دون الشرك بلا تقييد بالتوبة. وفي الأحاديث أيضا كثيرة، والتخصيص بالصغائر، أو بما بعد التوبة، أو حمل الغفران على التأخير، [131ظ] أو عدم شرع الحدود في عامة المعاصى، أو على ترك وضع الآصار عنهم، أو وضع الفضيحة الدنياوية مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل، ومخالفة لإجماع المفسرين. ونصوص الأحاديث الصريحة مما لا يطرد في البعض، إذ المغفرة بالتوبة لا يخص ما دون الشرك، ولا يلائم التعليق بالمشيئة. للمانعين عقلا: أن جواز العفو اغراء فيقبح. وردّ بعد تسليم القبح بمنع كونه إغراء، مع وجود الزواجر من النصوص ورجحان جانب العقوبة. وسمعا: النصوص الواردة

[1134] سورة هود، 114/11.
[1135] أو المستحقين أو الفعلين ... على اجرها: في الهامش.
[1136] ولا عفو ... على الخلاف: في الهامش.

في الوعيد، إذ الخلف كذب وهو نقص. ورد بمنع كون الخلف في الوعيد نقصا، بل قيل: انه كرم. ومنهم من استشكل لزوم الكذب وتبديل القول فعدل إلى تخصيص العمومات، وحكم بأنه ليس نسخا، بل بيان لعدم الإرادة.[1137] ولا يخفى أن الخلف التخلف مع الإستحقاق، وأما إزالة الإستحقاق بالعفو فليس خلفا أصلا. والتخصيص بالمتراخى نسخ، إذ يكفى فيه الدخول بالنسبة إلى علمنا. وأما ما يقال الكذب مختص بالماضى فمدفوع بأن الماضى والمستقبل لا تفاوتان فيه، بل لا يوجدان في كلامه تعالى، كما مر. وربما يقال يجب منع لزوم الكذب عندنا، لأن الصدق أزلى، وما ثبت قدمه إمتنع عدمه. وأما عندكم فمنعه للقبح، والقبح في العفو ممنوع. ويمكن دفعه بأن عدم القبح في العفو لايَعْفُو قبح الكذب لما فيه من مفاسد في الإسلام.

خاتمة: واعلم أن ما ذهبت إليه بعض[1138] المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة بدون التوبة[1139] في النار إفراط وما ذهبت إليه المرجئة [132و] من أنه لا يعذّب أصلا تفريط، والتفويض إلى الله وسط، وتسميته ارجاء بجهة كونه تأخيرا للأمر، وعدم الجزم بالعقاب عدول عن الصواب. ومذهب محققيهم: ''انا لا نحكم بدخول النار، الا إذا زادت الأوزار، والعلم بها مفوض إلى العليم الجبار''. واضطربوا في صورة[1140] التساوى، وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا، أو عقلا فقط. فهؤلآء وافقونا في صورة التساوى وإنما الخلاف في غيرها.

المبحث التاسع [في الشفاعة]:

تطابق النص والإجماع على ثبوت شفاعة الأخيار لأهل الكبائر لثبوت العفو عنها أيضا.[1141] وثبوت الشفاعت لأهلها متواترة المعنى، ولدلالة[1142] عموم قوله تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين﴾.[1143] وأيضا الشفاعة

[1137] وحكم بأنه ليس نسخا بل بيان لعدم الإرادة: في الهامش.
[1138] بعض: فوق السطر.
[1139] بدون التوبة: في الهامش.
[1140] صورة: في الهامش.
[1141] أيضا: فوق السطر.
[1142] ولدلالة: فوق السطر.
[1143] سورة محمد، 19/47.

ثابتة نصا وإجماعا. ومعناها[1144] طلب اسقاط[1145] المضارّ لا طلب المنافع، وإلاّ لصحّ منّا الشفاعة للأخيار ولأن الصغائر مكفرة بإجتناب الكبائر فلم يبق محلاّ للشفاعة إلاّ الكبائر.

وللمخالف وجوه:

الأول: عمومات نفى الشفاعة. والجواب: بعد تسليم عموم الأزمان والأحوال التخصيص بالكفار جمعا بين الأدلة، سيما والظلم المطلق هو الكفر في قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾،[1146] واما ﴿ما للظالمين من أنصار﴾[1147] فليس نفيا للشفيع.

الثانى: آيات تنفى الشفاعة عن الكبائر. والجواب أن المراد الشرك.

الثالث: آيات خلود الفساق. وقد مر جوابه.

الرابع: الإجماع على جواز طلب الشفاعة دون الكبيرة. والجواب المراد طلب الإيمان والطاعة الذين يتوسل بهما إلى رضى الشفيع.

خاتمة: ظاهر قوله تعالى: ﴿ان تجتنبوا كبائر [132ظ] ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم﴾[1148] يدل على تمايزهما. ففسّروا الكبيرة بالتى تشعر بقلة الاكتراث بالدين، أو التى توعد الشارح على خصوصها. وميزهما بعضهم بحصر الكبائر في عددٍ، في روايةٍ تسعةٌ، وفي روايةٍ عشرةٌ، وفي روايةٍ اثنى عشر. وبعضهم عدها إلى قريب من أربعين أو سبعين. وأما كون كل سيئة صغيرة بالنسبة إلى ما فوقها، كبيرة بالنسبة إلى ما دونها فبعيدٌ إذ لا يتصوّر حينئذ اجتناب الكبائر إلاّ بترك ما فوق أدنى المعاصى جميعا وإنه غير مقدور.

[1144] ثابتة نصا وإجماعا ومعناها: في الهامش.

[1145] اسقاط: فوق السطر.

[1146] سورة مؤمن، 102/40.

[1147] سورة البقرة، 270/2؛ سورة آل عمرن، 192/3؛ سورة المائدة، 72/5.

[1148] سورة النساء، 31/4.

المبحث العاشر [في التوبة]:

التوبة الندم على المعصية لكونها معصية، والندم الأسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل، وعلامته الحسرة والبكاء.[1149] وأما الندم[1150] للجنة، أو النار، أو لقبح المعصية، أو غرض دنيوى أو بدنى ففي كونه توبة تردد. وقد يشترط العزم على الترك عند الخطور بشرط الإقتدار.

قالت المعتزلة: التوبة إعتقاد أنه أساء بحيث لو أمكن ردّ المعصية لردها، إذ لا حزن في الجنة مع وجود الندامة، ولان التوبة مكلف عليها، والحزن غير مقدور.

قلنا: لا توبة في الجنة، إذ لا فائدة لها فيها، وأن الندم حقيقة يستعقب الحزن ألبتة. وهى واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى: ﴿توبوا إلى الله جميعا﴾[1151] ونحو ذلك.

وعند المعتزلة عقلا، لأنها دفع الضرر، واشترطوا وجوبها على الفور، فالتأخير ساعة[1152] إثم آخَر، وهكذا. ثم انها مقبولة عند الله تعالى لطفا واحسانا، سمعا بدليل ظنى،[1153] ووجوبا عند المعتزلة بناء على أن العقاب بعد التوبة ظلم، ولأن التكليف تعريض للثواب ولا يتصور إلاّ بسقوط العقاب، ولا طريق له في الدنيا إلاّ التوبة.

[133و] قلنا: مع كون مقدماتهم مزخرفة نجزم بأن المعتذر بين أمرين، الصفح والمجازاة بلا وجوب شيء منهما. واختلف في سبب سقوط العقاب، قيل بنفس التوبة، وقيل بكثرة ثوابها، وعندنا بمحض الكرم. ثم إن التوبة الصحيحة عبادة لا تبطل بمعاودة الذنب، بل الثانية عبادة أخرى، ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للبعض. ولا يشترط عمومها الذنوب لصحة إسلام من اصرّ على البعض إجماعا، ولأنها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت.

[1149] والندم الأسف ... والبكاء: في الهامش.

[1150] الندم: فوق السطر.

[1151] سورة النور، 31/24.

[1152] ساعة: في الهامش.

[1153] سمعا بدليل ظنى: في الهامش.

قيل: الندم للقبح وهو في الكل. وردّ بأن ما للكل القبح، لا قبحها. ويكفى الإجمال، وإن تذكرت الذنوب مفصلة. ومن المعتزلة من فرق بين حق الله تعالى وحق العبد بكفاية الندم في الأول، كما في الفرار من الزحف ونحوه.[1154] وربما يفتقر إلى القضاء كالصلاة ونحوها، ولا بد في الثانى من تسليم عينه، أو بدله، إن كان تعديا، ومن إرشاده إن كان إضلالاً، ومن العذر إن كان أذىً. وقيل الحق أن القضاء واجب آخر لكن يتوقف عليه الندم كردّ المغصوب.

المبحث الحادى عشر [في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر]:

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب بالكتاب والسنة والإجماع. والمعروف هو الواجب، والمنكر الحرام. إذ لا وجوب في المندوب والمنكر، بل هما مندوبان. وقوله تعالى: ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم[1155]﴾[1156] أى إصلاحها بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولا يضركم بعد ذلك ضلالهم. وقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾[1157] منسوخ. وما ورد من الرخصة فعند انتفاء الشرط، وهو العلم بحالها وبتجويز التأثير. وانتفاء مفسدة أكثر من ذلك المنكر، أو مثله. [133ظ] ولا يختص بالولاة إلاّ إذا إنتهى إلى القتال، ولا بالمجتهدين إلاّ إذا كان إجتهاديا. ثم هو فرض كفاية. ولا يشترط عدم ارتكاب مثله، لأنهما واجبان متميزان. وإذا نصب له واحد تعيّن عليه الحسبة بلا فتنة، ولا تجسّس. وإنما يقصد أَنْ[1158] يظهر شعائر الإسلام، إذا اَبْدى صفحتَه للحق. ويحتسب برفق وسكون متدرجا إلى الأغلظ بحسب حال المنكَر. وليس لمجتهد ولا لمقلّديه زجر مجتهد آخَر ومقلِّديه في محلّ الخلاف، إذ كل مجتهد مصيب.

[1154] كما في الفرار من الزحف ونحوه: في الهامش.

[1155] لا يضركم من ضل إذا اهتديتم: في الهامش.

[1156] سورة المائدة، 105/5.

[1157] سورة البقرة، 256/2.

[1158] يقصد أن: في الهامش.

المقصد الثالث في الأسماء والأحكام

وفيه مطلبان.

المطلب الاول: منهما مبنى على مبحثين:

المبحث الأول [في الإيمان]:

الإيمان في اللغة التصديق، إفعال من الأَمْن، كأنه آمَنَ المصدّقَ من التكذيب[1159] والمخالفة، فهمزته للتعدية. وقد يعتبر فيه معنى الإعتراف، فيعدى بالباء، أو الإذعان فيعدّى باللّام. وقد يجيء بمعنى الوثوق، فهمزته للصيرورة. وفي الشرع ''التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم إجمالا كلاّ وتفصيلا في موضعه''. ثم إن فعل القلب يستتبع عرفا فعل اللسان والأركان. فمن أخل بالأول وحده فهو منافق، وبالثانى فكافر، وبالثالث ففاسق وفاقا، وكافر عند الخوارج، وواسطة عند المعتزلة. ثم هو على إطلاقه[1160] إما إسم للأول فقط، أو للثانى فقط أو لكليهما أو للثلاثة.

فههنا مقامات:

المقام الأول:

أنه فعل القلب، وفسره الشيعة بالمعرفة، والأشعرى بالتصديق. تمسكت الشيعة بالنصوص الدالة على كون الإيمان [134و] فعل القلب، وأدناه المعرفة، ولا دليل على ما وراءها.

[1159] كأنه آمن المصدّق من التكذيب: في الهامش.

[1160] على إطلاقه: في الهامش.

قلنا: النصوص متعارضة وما يثبت الزيادة راجح. وأيضا الإيمان مستعمل في التصديق لغة وشرعا، والإشتراك خلاف الأصل. غاية الأمر أنه خص شرعا بالتصديق بأمور مخصوصة، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: {الإيمان أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه}.[1161] ثم إن المراد بالتصديق ما يعبّر عنه *بگرويدن*[1162] ويقابله التكذيب، وينافيه التردد، وهو غير العلم والمعرفة، لأن التصديق ربما يدرك تصورا، ويسمى معرفة. ويقابله النكر والجهالة، لا التكذيب والإنكار.[1163] ولو كان هذا إيمانا لكان أهل الكتاب مؤمنين، ولأن التصديق كسبى إختيارى، ولهذا يثاب عليه، والمعرفة ربما يحصل بلا كسب.

ومن ههنا قال بعض المحققين[1164] التصديق نسبة الصدق إلى المتكلم إختيارا، ويمتاز عما اعتبر في المنطق مقابلا للتصور، لأنه كيفية نفسانية انفعالية. والمأمور به لا بد وأن يكون أمرا إختياريا، وهو ههنا[1165] نسبة الصدق إلى المخبر إختيارا، حتى يكون من جنس كلام النفس[1166] يدلّ على ما ذكر حصول المنطقى للكفار المعاندين.

وردّ ذلك بأنا لا نفهم من الإيمان بعد قطع النظر عن فعل اللسان، إلاّ ما يعبر عنه بالإذعان ولزوم الإختيار بإعتبار استلزامه استعمال الأفكار واشتماله على الاقرار ولا نسلم حصول الإذعان[1167] للكفار، ولو سلّم فكفرهم بسبب[1168] امارات الإنكار وعلامات الاستكبار. وأيضا يلزم أن لا يصح الإيمان إلاّ حالة المباشرة والتحصيل. وأيضا لا يلزم من جعل الإيمان عبارة عن الإذعان عدم اشتراط [134ظ] التحصيل بالإختيار، حتى ينافى كونه مأمورا به، وجعله من جنس كلام النفس عند الاقرار لا ينافى كونه إذعانا في نفسه. وأيضا يلزم[1169] أن يتوقف تصديق الملائكة

[1161] فهو المشهور بحديث جبريل؛ فقد ورد في **سنن ابن ماجة** (المقدمة 9) باللفظ الآتى: "أن تؤمن بالله، وملائكته، ورسله، وكتبه، واليوم الآخر، والقدر، خيره وشرّه". وكذاك ورد الحديث بألفاظ متقاربة في **صحيح البخارى**، الإيمان 36؛ **وصحيح المسلم**، الإيمان 1؛ **وسنن أبي داود**، السنة 17؛ **وسنن النسائي**، الإيمان 5-6.

[1162] في الأصل (بگرويدن) باللغة الفارسية بمعنى الإيمان.

[1163] ويقابله النكر والجهالة لا التكذيب والإنكار: في الهامش.

[1164] بعض المحققين: في الهامش.

[1165] ههنا: فوق السطر.

[1166] حتى يكون من جنس كلام النفس: في الهامش.

[1167] الإذعان: في الهامش.

[1168] بسبب: فوق السطر.

[1169] يلزم: فوق السطر.

بما القى إليهم والأنبياء بما أوحى إليهم والصديقين بما سمعوا من النبى صلى الله عليه وسلّم على الاكتساب بالاختيار ليكون إيمانا.

والجواب أن تصديق الخبر ربما ينفك عن تصديق المخبر وعن القصد إلى الاقرار وعن تعقيب انشراح الصدر، بحيث يكره أن يعود إلى الكفر كما يكره أن يلقى في النار. وأما إذا بلغ الإذعان إلى رتبة كلام النفس يحصل له الأمور المذكورة بلا كلفة، فيعتبر في الإيمان لاعند الإقرار فقط بل قبله، لأنه سبب للإقرار.[1170] وحصول الإذعان للكفار حق، لأنهم ﴿يعرفونه كما يعرفون أبنائهم﴾[1171] إلاّ أنهم لبعدهم عن الرتبة المذكورة يترآى فيهم علامات الإنكار. ثم إنها لا يختص حالة المباشرة، بل تدوم إلى أن يعرض التكذيب[1172] وعروض الغفلة ينفى العلم بالعلم، لا نفسه. ولا يكفى كون أسبابه إختياريا في كونه مأمورا به، لتخلّفه في الإذعان الحاصل بغتةً عند مشاهدة المعجزات، وفي إيمان الأنبياء ومن يحذُو حذ وَهم، بل يلزم من نسبة الصدق إختيارا، حتى يحصل ثمراته ويكمل مستتبعاته. واعلم أن اعتبار الإختيار في التصديق معناه اللغوى، وليس اعتبار أمر زائد، كما اعتبره البعض. وقال لابد بعد التصديق من التسليم ولا يخفى أن هذا الاعتبار لا يساعده اللغة والشرع.[1173]

المقام الثانى:

إنه فعل اللسان، يعنى الإقرار، إما بشرط المعرفة أو بشرط التصديق، أو بلا شرط. قالوا: رتب الله تعالى: ثواب الجنة على القول حيث قال: ﴿فأثابهم الله بما قالوا﴾.[1174] وأيضا النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد الإقرار والتلفظ بكلمتى الشهادة. [135و] وأيضا انكر صلى الله عليه وسلم أسامة حين

[1170] لاعند الإقرار فقط بل قبله لأنه سبب للإقرار: في الهامش.
[1171] سورة البقرة، 146/2؛ سورة الأنعام، 20/6.
[1172] بل تدوم إلى أن يعرض التكذيب: في الهامش.
[1173] واعلم أن اعتبار ... والشرع: في الهامش.
[1174] سورة المائدة، 85/5.

قتل من قال لا إله إلاّ الله، ذهابا إلى أنه لم يكن مصدقا بالقلب، وقال: {هل شققت قلبه؟}[1175] وأيضا قال صلى الله عليه وسلم: {أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا منى دمائهم وأموالهم}.[1176]

قلنا: الآية محمولة على الإثابة بدلالة القول على التصديق، أو المراد بالقول الكلام النفسى. ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾[1177] مع وجود القول فيهم وإلى قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله [وباليوم الآخر] وماهم بمؤمنين﴾[1178] حيث نفى الإيمان عن مجرد الإقرار باللسان. وأما الأحاديث فقد وردت في أحكام الدنيا والكلام في أحكام الآخرة، وحديث أسامة، لنا لا علينا. وأما ما قيل الإقرار أصل والتصديق أو المعرفة شرط ففي أحكام الدنيا مسلّم، ولا يفيد، وفي أحكام الآخرة ممنوع.

المقام الثالث:

في أن الإقرار جزء من الإيمان أو شرط له. ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزئا من الإيمان ولا شرطا له مطلقا، بل في أحكام الدنيا، حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تكمنه من ذلك كان مؤمنا عند الله، دون أحكام الدنيا، والمنافق عكسه.

قالوا: إن حقيقة الإيمان هو التصديق، وان من احدث الإيمان يوصف به على التحقيق، وان لم يصادف في الإقرار التوفيق. وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء، لكنه[1179] تابع للتصديق، [135ظ] ولهذا يسقط حال الاضطرار ويعتبر حال الاختيار. تمسّكوا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان، وبأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفى. ويؤيد هذا المذهب أن الإنسان مركب من الروح والجسد فاللائق أن يكون للجسد أيضا حظّ من الإيمان بالكلام الذى هو أدلّ على الباطن من أفعال سائر الأركان.

[1175] لقد ورد الحديث في **صحيح مسلم** (إيمان 158) وسنن **أبو داود** (جهاد 95) كالآتى: ''أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ''. ورد الحديث في **سنن ابن ماجة** (فتن 1) بهذا اللفظ: ''فَهَلَّا شَقَقْتَ عَنْ بَطْنِه''. ورد الحديث في **مسند أحمد بن حنبل** (19957، 21861) كالآتى: ''هَلْ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِه''، ''أَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ''.

[1176] ورد الحديث في **شرح مشكل الآثار** لطّحاوى، ج15، ص72، رقم الحديث 5851؛ وفي **مسند ابن حنبل**، 67، 8913، 9479، 10523، 10842، 15243. فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في **صحيح البخارى**، الإيمان 15، الزكاة 1، الاعتصام 2، 28؛ **وصحيح مسلم**، الإيمان 32-36، **وسنن أبو داود**، جهاد 95، **وسنن الترمذي**، الإيمان 1، ، **وسنن النسائي**، الزكاة 3، **وسنن ابن ماجة**، الفتن، 1.

[1177] سورة النساء، 145/4.

[1178] سورة البقرة، 8/2.

[1179] لكنه: تحت السطر.

المقام الرابع في خروج العمل عن الإيمان:

وههنا إحتمالات:

الأول: كون الأعمال جزء من حقيقة الإيمان، حتى يلزم من عدمها عدمه، وهو مذهب المعتزلة.

الثاني: أن يكون الأعمال خارجة عنه بالكلية، حتى لا يضر مع الإيمان المعصية، كما لا ينفع مع الكفر الطاعة، وهو مذهب بعض الخوارج.

الثالث: أن يكون أجزاء عرفية كأغصان الشجر وأعضاء الإنسان، بحيث لا يلزم من عدمها عدم الإيمان، وهذا مذهب السلف والمحدثين.[1180] فلفظ الإيمان يكون موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين الأعمال، فما دام الأصل باقيا يكون الإيمان باقيا، وان انعدم شعبها وهى الأعمال.

الرابع: ان يجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازا، والنزاع بين الأخيرين لفظى.

قالت المعتزلة: نحن لا ننكر اطلاق الإيمان على التصديق بالأمور المخصوصة، لكنا ندعى نقله إلى الأعمال بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ذلك دين القيمة﴾[1181] والإشارة إلى الأعمال المذكورة، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[1182] وستعرف أن الإسلام هو الإيمان.

[136و] وأجيب بأن ذلك يشار بها إلى الإخلاص، أو الإنقياد، وأن المراد أن الدين المعتبر عند الله الإسلام، وستعرف الفرق بينه وبين الإيمان.

الثاني: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾.[1183]

[1180] وهذا مذهب السلف والمحدثين: في الهامش.

[1181] سورة البينة، 5/98.

[1182] سورة آل عمران، 19/3.

قلنا: اريد الكامل.

الثالث: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[1184] أى صلوتكم إلى بيت المقدس.

قلنا: مجازاً، أو تصديقكم بوجوبها.

الرابع: صاحب الكبيرة يدخل النار. وقال تعالى حكاية: ﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾[1185] والمؤمن لا يُخْزَى لقوله تعالى: ﴿يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه﴾.[1186]

وأجيب بمنع الكبرى، فإن الذين آمنوا معه هم الصحابة.

الخامس: ما ورد في الأحاديث من[1187] سلب الإيمان عن مرتكب الكبائر.

قلنا: تغليظ، أو للمستحلّ.

السادس: التكفير بالأقوال والأفعال.

قلنا: لكونها من أمارات التكذيب.

السابع: ما ورد من نفى الإيمان مع التصديق كقوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلاّ وهم مشركون﴾[1188] وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾[1189] الآية.

قلنا: الأول تصديق بالله وحده، والثانى باللسان فقط.

الثامن: الإيمان ينافى استحقاق الذم، والكبائر جهة الذم.

[1183] سورة الأنفال، 2/8.

[1184] سورة البقرة، 143/2.

[1185] سورة آل عمران، 192/3.

[1186] سورة التحريم، 8/66.

[1187] ما ورد في الأحاديث من: في الهامش.

[1188] سورة يوسف، 106/12.

[1189] سورة البقرة، 8/2؛ سورة العنكبوت، 10/29.

قلنا: يستحق من جهة.

ولنا وجوه:

الأول: أن الإيمان موضوع للتصديق مطلقا أو خاصا ولا نَقْلَ، والاشتراك خلاف الأصل.

الثانى: النص والإجماع على أنه لا ينفع إيمان البأس، فعند معاينة العذاب يوجد التصديق والإقرار، ولا مجال للأعمال.

الثالث: أن الأعمال تالية للإيمان، كما ورد في النصوص.

[136ظ] **الرابع**: ما ورد في النصوص من مقارنة الأعمال للإيمان مثل ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾[1190] ومفارقتهما، مثل ﴿وإن طائفتان من مؤمنين اقتتلوا﴾[1191] الآية. وكذا أمر المؤمن بالتوبة مثل ﴿توبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون﴾.[1192]

الخامس: الإجماع على أن الإيمان شرط العبادة، وعلى أن من آمن فمات فهو مؤمن.

السادس: عدم ذكر العمل في جواب جبرئيل عليه السلام عن سؤال النبى صلى الله عليه وسلم عن الإيمان.

واعلم أن الخوارج إن ارادوا بقولهم[1193] إن المعصية لا تضر المؤمن إنه لا يخلّد فذلك وفاق لنا، لا خلاف، وإن ارادوا أنه لا يدخل النار فهم محجوجون بأدلّة المعتزلة، ولا يتمكنون من دفعها كما دفعنا، لأنا ندعى خروج الأعمال عن حقيقة الإيمان، لا عن الإيمان الكامل، وهم قائلون بخروجها عنه مطلقا. وتفرع على هذا الخلاف ما مر من[1194] أن صاحب الكبيرة مؤمن عندنا، وكافر عند الخوارج، وواسطة عند المعتزلة، ومنافق عند

[1190] سورة البقرة، 25/2.

[1191] سورة الحجرات، 9/49.

[1192] سورة النور، 31/24.

[1193] بقولهم: في الهامش.

[1194] ما مر من: فوق السطر.

الحسن. لنا ما مر من اطلاق المؤمن على الفاسق، وحمل اطلاق الكفر على كفران النعمة، جمعا بين الأدلة. وللمعتزلة أن ما اخترناه اَخْذٌ بالمتفق عليه، وهو الفسق، وترك المختلف فيه، وهو الإيمان والكفر.

والجواب أن هذا ترك للمتفق عليه، وهو واحد من الكفر والإيمان، واخذ بما لم يقل به أحد.

قالوا: إن له بعض أحكام المؤمن، كعصمة الدم والمال، وبعض أحكام الكافر كالذم وسلب أهلية الإمامة والقضاء والشهادة، فله منزلة بين المنزلتين وإسم بين الإسمين.

والجواب أن ذلك ليس أحكام الكفر خاصة.

وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة.

[137و] والجواب ما مر من التغليظ، أو الحمل على الإستحلال.

وتمسكوا بالآيات الدالة على انحصار العذاب على الكفار مع أن الفاسق معذب.

والجواب أن المراد العذاب الكامل الهائل، أو الحصر غير حقيقى، بل بالإضافة إلى المتقين.

وتمسكوا بالآيات الدالة على أن الفاسق مكذب، وهو كافر لقوله تعالى: ﴿والذين كفروا[1195] بآياتنا هم أصحاب المشأمة﴾.[1196]

والجواب أن ليس كل فاسق مكذبا، فالحصر لقصر المسند إليه على المسند، فالمعنى كل مكذب فهو من أصحاب المشأمة، فلا ينعكس كليا.

وتمسكوا بكون الكافر في مقابلة المتقى كقوله تعالى: ﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم﴾[1197] إلى قوله ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة﴾.[1198]

[1195] في الأصل: كذبوا.

[1196] سورة البلد، 19/90.

[1197] سورة الزمر، 71/39.

والجواب ليس فيها دلالة على نفى قسم ثالث. وتمسكوا بأنه آيس، والآيس كافر. والجواب منع الصغرى.

ولأتباع الحسن وجهان: **الأول**: إنه لو صدق العذاب لامتنع من المعاصى. **والثانى**: قوله صلى الله عليه وسلم: {آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف، وإذا حدّث كذب، وإذا ائتمن خان}.[1199] والجواب أن الإقدام لرجاء العفو والتوبة، أو يلهيه عاجل اللذة، والحديث بعد كونه من الآحاد معناه: كل منافق فيه هذه الآيات. ولا ينعكس كليا، أو المراد تهويل شأنها.

خاتمة: قال النبى صلى الله عليه وسلم: {الإيمان أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن[1200] بالقدر خيره وشره}.[1201] وهذه الأمور أصول الشرائع لا تثبت بدون واحد منها.[1202]

فأصل الكل الإيمان بالله تعالى، أى بوجوده وصفاته الكمالية والسلبية.

[137ظ] ثم الملائكة، لأنهم سفراء الله تعالى وعباده، مخلوقون معصومون من الكفر، مقدّسون مطهّرون مطيعون لله عز وجل. ومنهم الرسل والأنبياء، ومنهم جبرئيل معلّم الأديان والشرائع. فمن كفر بهم فقد كفر الشرائع كلها.

ثم الكتب، لأنها مبين الشرائع، وكلها كلام الله ووحيه وتنزيله، وكلها كلام واحد غير مخلوق. ومن انكر شيئا منها أو كلمة فإنه يكفر. ولا فضل بينها من جهة أنها كلام الله تعالى، بل من جهة التلاوة والتنزيل، وكذا الحكم في آيات القرآن. وأفضل الكتب التورية والإنجيل والزبور والفرقان، وأفضل الكل القرآن.

ثم الرسل عليهم الصلوة والسلام، لأنهم المبلّغون للشرائع والأحكام. كانوا عبيد الله خلقوا معصومين مؤيدين كاملين في العقل والعبادة، وكانوا على دين واحد، وهو الملة الحنيفية. ويجب الإيمان بجميع الرسل بلا

[1198] سورة الزمر، 73/39.

[1199] هذا الحديث ورد في **الصحيحين** بألفاظ مختلفة، وغالبًا باللفظ الآتي: ''آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان''. انظر: **صحيح البخارى**، إيمان 23، الشهادات 28، الوصايا 8، الجزية 17، أدب 69؛ و**صحيح مسلم**، إيمان 106، 107، 108؛ و**سنن الترمذي**، إيمان 14.

[1200] وتؤمن: فوق السطر.

[1201] انظر **المعالم** ورق 134و.

[1202] وهذه الأمور أصول الشرائع لا تثبت بدون واحد منها: في الهامش.

حصر في عدد. واختلف في وجود النبيات فيهم، والأظهر عدم نبوّتهنّ. وأفضل الكل محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم[1203] خاتم النبيين. وعيسى عليه السلام ينزل ويتبع شريعته ورسولنا صلى الله عليه وسلم نبيّ الآن، لم ينعزل بموته، وكان اعلم الخلائق وأفضلهم.

ثم الإيمان باليوم الآخِر، لأن مدار الشرائع الوعد والوعيد وجزاء الأعمال، ومحلّها الآخرة. فيجب التصديق بحقية هذه الامور وسائر أحكام وردت في ذلك إجمالا.[1204]

ثم الإيمان بالقدر، لأنه بين أمرين، إما جبر محض مبطل لغرض ارسال الرسل والشرائع، [138و] أو تفويض محض آيل إلى إثبات الشريك للخالق جل وعلا. والحق ما مر من التوسط.

واعلم أن الحق أن الإيمان يكفى في صحة التصديق الإجمالى. وأما التفصيلى فيكفى فيه أنه إذا وُصف عنده اعترف به، ولا ينكر. وحدّ التفصيل ما ذكر في الحديث الذى شرحناه الآن،[1205] ولا يجب عليه الزيادة على ذلك.

المبحث الثانى [في الإيمان والإسلام]:

الجمهور على أن الإيمان والإسلام واحد، خلافا للبعض. للجمهور النصوص الدالة على وحدتهما، والإجماع على ان كل مؤمن مسلم، وبالعكس في الحق الإسم والحكم. وللمخالف النصوص الدالة على تفارقهما، والواردة بتعاطفهما، وبيانهما على التخالف بعد الإستفسار، كما ورد في حديث جبرائيل. ورد بأن التفارق والتعاطف[1206] لتغاير مفهوميهما، ونحن لا ندعى إلاّ الإتحاد في الذات والحكم. والحديث بيان لمتعلق الإيمان وشرائع الإسلام، وقد ورد مثله في الإيمان.

[1203] صلى الله عليه وسلم: فوق السطر.
[1204] إجمالا: تحت السطر.
[1205] الآن: فوق السطر.
[1206] والتعاطف: في الهامش.

والحق أن الإسلام هو الانقياد الظاهر، فهو من احوال البدن، والإيمان هو التصديق، فيكون من أحوال الروح. ويكون الشخص مسلما في الشرع دون الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾.[1207] وأما الإسلام الكامل فلا ينفك عن الإيمان دون العكس كما في المصدِّق التارك للأعمال. فمن قال بوحدتهما لعلّه اراد تلازمهما في الإسلام الكامل، دون ترادفهما، فلا ينافيه النصوص الدالة على تفارقهما. ويمكن دعوى ترادفهما أيضا، [138ظ] إذ الغرض من وضع الأسماء عندهم الذوات الخارجية، والمفهومات آلات للوضع. فإذا اتحدا في الخارج يحكمون بترادفهما في اصطلاحهم، فالنزاع لفظى.

ثم إن الإسلام كما يستعمل في معنى العبادات، كما في حديث جبرائيل عليه السلام، وفي معنى الانقياد الظاهر كما في قوله تعالى: ﴿ولكن قولوا اسلمنا﴾،[1208] وفي معنى الدين كما في قوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[1209] وكما في قولك ''دين الإسلام''. كذلك يستعمل في معنى الإيمان بواسطة النقل بعلاقة الانقياد، فإن الأول انقياد ظاهرى، والثانى باطنى[1210] كما في قوله تعالى: ﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾[1211] فحينئذ يكونان مترادفين على المعنى المشهور.

المطلب الثانى: يشتمل على مباحث:[1212]

المبحث الأول [في زيادة الإيمان ونقصانه]:

ظاهر الكتاب والسنة أن الإيمان يزيد وينقص، بناء على أن إيمان آحاد الأمة لا يساوى إيمان الأنبياء جزما، وبالنصوص الصريحة في الزيادة.

[1207] سورة الحجرات، 14/49.
[1208] سورة الحجرات، 14/49.
[1209] سورة آل عمران، 19/3.
[1210] بواسطة النقل ... والثانى باطنى: في الهامش.
[1211] سورة الذاريات، 36/51.
[1212] المطلب الثانى يشتمل على مباحث: في الهامش.

وأجيب بأن المراد الزيادة ذواتا وثباتا وآحادا وتفصيلا، أو المراد زيادة ثمراته وأنواره.[1213] ومنعه الجمهور بناء على أن الإيمان هو[1214] التصديق اليقينى، وذا لايتفاوت. وردّ ذلك بمنع أن التصديق هو اليقين، ولئن سلم فهو[1215] قابل للشدة والضعف، كما في أجلى البديهيات وأخفى النظريات بعد زوال التردد والخفاء.

قال بعض المحققين ليس المراد بالتصديق الكيفية ولا الإنفعال حتى لا يتفاوت، بل الفعل القلبى المعبر عنه بالكلام النفسى، وذا لا يتفاوت أصلا. ومنهم من جعل هذا الخلاف فرعا للخلاف في دخول العمل وخروجه، وليس كذلك، بل في أن التصديق اليقينى هل يزيد وينقص أم لا؟

[139و] **المبحث الثانى [في الإستثناء في الإيمان]**:

لا يجوز الإستثناء في الإيمان عندنا، خلافا لأصحاب الحديث. ونقل ذلك عن ابن مسعود، وتبعه الشافعى. وتمسكوا بوجوه:

الأول: أنه للتبرك والتأدّب، لا للشك والتردد.

الثانى: أن الإيمان المنجى لا يُؤمن مِن شَوْب ما ينافيه من حيث لا يدرى، فيفوّض إلى المشيئة.

الثالث: أنه للشك في إيمان الموافاة، لا الناجز، لأنه وإن كان إيمانا بمعنى حصول التصديق، لكن المنجى الثابت في التقدير الأزلى هو إيمان الموافاة. لنا أن هذا الكلام صريح في الشك، إذ لا يستعمل في الخبر المحقق في الحال كما لا يقال ''أنا شاب إن شاء الله''. ولا يعتبر فيه النية، فإن لم يثبت الكفر فلا أقل من الحرمة لإحتمال الابطال مثلا، لو دخل الطلاق والعتاق والأيمان[1216] يبطلها اتفاقا، فما بال الإيمان؟ وتوهم التمدح ليس أهم من توهم الكفر. وأما وقوعه في أخبار الله تعالى مع قوة تحققه فلكونه تعليما لعباده في الحكم على الإستقبال، ولا يلزم منه الجواز في المحقق في الحال.

[1213] بناء على أن إيمان ... ثمراته وأنواره: في الهامش.

[1214] الإيمان هو: في الهامش.

[1215] بمنع أن التصديق هو اليقين ولئن سلم فهو: في الهامش.

[1216] والأيمان: فوق السطر.

خاتمة: الإيمان مخلوق عند علماء سمرقند، لأنه فعل العبد ولفظ لسانه، وهو الذى يسمى مؤمنا، وغير مخلوق عند مشايخ بخارا، حتى اختلفوا في صحة[1217] الصلوة خلف من يقول إنه مخلوق، لأن الإيمان كلمة لا إله إلا الله، وهى كلام الله تعالى، وهو غير مخلوق. والحق النزاع لفظى.

المبحث الثالث [في إيمان المقلد]:

الجمهور على صحة إيمان المقلد، لأن شرط الإيمان وجود التصديق المطابق الآبى عن طريان ضده، وإن كان بطريق الظن الغالب. [139ظ] وقياسه على إيمان البأس في عدم النفع بجامع عدم مشقة الإستدلال فاسدٌ، لأنه مع كونه في مقابلة الإجماع على الصحة فالعلّة عدم[1218] كونه إيمانا، بل دفعا للعذاب، بخلاف إيمان المقلد، فإنه للتقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاته.

والمخالفون على مراتب:

منهم من شرط ابتنائه على معجزة مشاهدةً أو تواترا أو إجماع.

ومنهم من شرط ابتنائه على دليل، وإن لم يقدر على التفسير والمناظرة. واختاره الشيخ الأشعرى، إلا أن المفهوم من كلام البعض أنه[1219] في الإيمان الكامل.

ومنهم من اشترط جميع ذلك، كالمعتزلة. ولهم وجوه:

الاول: أن الإيمان إدخال النفس في الأمان، فلا بد من العلم. ورد بأنه جعل المخبِر آمنا من التكذيب وبالمخالفة، ولو سلم فالأمن يحصل بالإعتقاد المطابق، وإن كان عن تقليد.

الثانى: أن الضرورة أو الإستدلال طريق التصديق الواجب. ورد بأن الطريق قد يكون التقليد.

[1217] اختلفوا في صحة: فوق السطر.

[1218] عدم: تحت السطر.

[1219] البعض أنه: في الهامش.

الثالث: تقليد الباطل باطل، وتقليد الحق يتوقف على معرفة حقيته، فإما بالتقليد فيدور، أو بالدليل فيتناقض. ورد بأن الكلام في تقليد ما علم حقيته بالضرورة.

وعن بعضهم أن وجوب النظر إنما هو في حق البعض، وأمّا من عداهم فإن فهموا أوائل الدلائل التى يتسارع إليها الأفهام كفاهم، ولا يكلفون التفصيل، ويسمون أصحاب الجمل كالعوام وبعض العبيد والنسوان، وإلاّ فليسوا مكلّفين أصلا.

وقيل: العاجزون عن النظر لا يكلفون إلاّ تقليد المحق والظن الصائب. هذا كله [140و] فيمن نشأ في شاهق جبل، أو وراء بحار زاخرة، وإلاّ فالذين نشؤا في بلاد الإسلام من الامصار والقرى والصحارى فمن أهل النظر والإستدلال، لتواتر المعجزات، ولتفكرهم في ملكوت السموات والأرض. ثم الخلاف في المقلد[1220] ليس في أجزاء أحكام الإسلام، بل في عقابهم كالكفار. فقيل: يعاقبون، لأنهم بالله ورسوله جاهلون. وقيل: لا، بل ينتقص عذابهم لوجود التصديق. وفيمن نشأ[1221] فى قلال الجبال وغفلوا عن الحال والمآل هل يعذر جهلهم أم لا. والمشهور أنهم لا يعذرون في التوحيد لظهور دلائله، وفي غيره يعذرون.

والحق أن الصبى العاقل وساكن شاهق الجبل، إن لم يصادف بعد البلوغ[1222] وقتا يتفكر فيه حتى مات[1223] لا يكفر بالترك، بل بالتكذيب. وإن صادفه يجب عليه الإيمان، فيكفر بالترك ولا يعذر، وإن لم يجب عليه الإيمان بأن لا يخطر بباله أصلا[1224] فيعذر في الترك، دون التكذيب. وإن خطر بباله صانع العالم، والعقل يشهد عليه، لا يكون معذورا في الجهل المركب، بل في البسيط.

المبحث الرابع [في الكفر]:

[1220] في المقلد: في الهامش.

[1221] في الاصل: نشأوا.

[1222] بعد البلوغ: في الهامش.

[1223] حتى مات: تحت السطر.

[1224] بأن لا يخطر بباله أصلا: في الهامش.

الكفر عدم الإيمان عمّا من شأنه، والتكذيب أخص منه. والتكفير بالأمارات ينفى التصديق ولا يجتمع معه حتى يخيّل الطرد والعكس. ولو سلم، فالمعرف الكفر الحقيقى، لا الحكمى.[1225] وفسّر بالجحد المفسَّر بالجهل. وردّ بالمنع طردا وعكسا، كالكافر العارف بالله وصفاته،[1226] والمؤمن الجاهل ببعض صفاته.

وأجيب بأن المراد الجحد بما علم ضرورة، أو الجهل به إجمالا وتفصيلا. قالت المعتزلة: الكفر قبيح وإخلال بواجب يستحق به أعظم العقوبات. ولا يخفى أن هذا من أحكام الكفر، لا ذاتياته ولا لوازمه البينة. على أن الأعظم مطلقا لا يصدق إلاّ على أشد أنواع الكفر، وبالإضافة يصدق على المعاصى.

[140ظ] **خاتمة**: المُبْطِنُ للكفر منافق والطارئ كفره مرتد، وإن قال بإلهين أو أكثر فمشرك، وإن تديّن فكتابى، وإن قال بقدم الدهر واسند الحوادث إليه فدهرى، وإن نفى الصانع تعالى فمعطل، وإن أبطن عقائد هى كفر بالإتفاق فزنديق منسوب إلى زند.

المبحث الخامس [في مسألة التكفير]:

مَنَع السلف عن تكفير أهل القبلة، مع أنه ما من طائفة من فرق الإسلام إلاّ ويكفر بعضهم بعضا. فلا بدّ من ضابطة فارقة بين الكفر والإسلام، ولا تركَنْ إلى قول من قال "نكفر من اكفرنا ومن لا فلا"، ولا إلى قول من "لا نكفّر أحدا من أهل القبلة"، لأن النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتّشون عن العقائد، وإنما ينبهون على ما هو الحق.

قلنا: ترك التفتيش عن الخصوصيات لإعتقادهم خلو أذهان البعض عنها، أو عدم التكذيب، وإلاّ فلو أظهر واحد منهم ما يوجب التكفيرَ لشدّدوا عليه النكير، وارشدوه إلى طريق الرشاد، ومنعوا عنه أسباب الفساد. والضابطة في هذا الباب أن أهل القبلة، وهم الذين اعتقدوا دين الإسلام جزما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين، إلاّ لعجز، لا يكفر، إلاّ بما يُعلم منه نفى الصانع القادر المختار العليم، أو توصيفه بما لا يليق به كالتجسيم،[1227] أو بما يعلم منه

[1225] والتكفير... لا الحكمى: في الهامش.

[1226] وصفاته: فوق السطر.

[1227] أو توصيفه بما لا يليق به كالتجسيم: في الهامش.

شرك إما في وجوب الوجود أو في الخالقية أو في استحقاق العبادة، أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة، أو إنكار أمر مجمع عليه قطعى، واستحلال [141و] المحرمات التى وقع الإجماع على[1228] حرمتها، خلافا وعنادا، وكذا الإستهانة بها،[1229] كالقول[1230] بخلق القرآن والقادحين في الصحابة بما يوجب تكفيرهم وكقذف عائشة رضى الله عنهم. وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع، وما ذكره الفقهاء في باب الردة لا يشذّ عن هذه الأصول، والأمر ظاهر عند الفحول.

المبحث السادس [في حكم الفاسق والمبتدع]:

قد عرفت حكم المؤمن والفاسق والكافر. **والفسق**، هو الخروج عن طاعة الله تعالى بإرتكاب الكبائر، أو الإصرار على الصغائر، ولو من أنواع مختلفة بلا تأويل. **والمبتدع**، وهو من يخالف في العقيدة طريقة أهل الحق، دون الفروع، ودون كل ما لم يُعْهَد في عهد الصحابة كما زعم بعض الجهال،[1231] وحكمه حكم الفاسق. وأما أحكام هؤلآء في الدنيا فمذكور في الفروع. وأما المنافق والزنديق فحكمهما إجراء أحكام الإسلام، وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن، وأمرهم في الآخرة إلى الله تعالى.

[1228] التى وقع الإجماع على: في الهامش.

[1229] وكذا الإستهانة بها: في الهامش.

[1230] في الاصل: وكالقول.

[1231] دون الفروع ... بعض الجهال: في الهامش.

المقصد الرابع في الإمامة

وهى رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافةً عن النبى صلى الله عليه وسلم. وهذه من الفروع، إلاّ أن عد المخالف إياها من الأصول وتوسلهم بذلك إلى اعتقادات فاسدة بعث السلف إلى ايرادها في ذيل كتب الكلام. وفيها مباحث.

المبحث الأول [في نصب الإمام]:

نصب الإمام واجب ألبتة ودائما على الخلق، لا على الله سمعا، لا عقلا.

لنا وجوه.

الأول: الإجماع، حتى اشتغلوا به عن دفن النبى صلى الله عليه وسلم.

الثانى: توقف كثير من الواجبات عليه من حفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، واقامة الحدود، [141ظ] وسدّ الثغور وغير ذلك من الأمور.

الثالث: إن مالا يكلمه البرهان يلتئم بالسنان والمنافع، والدوافع في السلطان بالغة رتبة العيان، فوجوبه غنى عن البيان. وما يقع من المضارّ في بعض الشأن يمحوه المصالح الجارية على وجه كل زمان.

فإن قيل: ايجاب نصب الأئمة يفضى إلى تضليل الأمة، إذ لم يتيسر الأمر للناس بعد خلفاء بنى العباس.

قلنا: لا نهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها، فنقضى بصحة الإمامة ونفوذ قضاياها.

الرابع: ماورد من وجوب طاعته ومعرفته في كلام الله تعالى وقول الرسول، وذلك يستلزم وجوب الحصول.

احتج القائلون بوجوبه عقلا بأن في إخلاء العالَم عن الإمام ضررا في مصالح الانام، فيجب حفظ النظام على الملك العلام.

قلنا: الكلام في هذا الباب في استحقاق تاركه الذم والعقاب، وبوجوبه على الله تعالى بأنه لطف من الله تعالى في حق العباد، إما لأن نظر العقل لا يخلو عن الفساد، أو لكونه مقربا إلى ما يصلح المعاش والمعاد.

والجواب منع المقدمتين، مع اشتماله على مفاسد من مزاحمة رأى كاسد. والطاعة والانزجار بدون الإمام أشق وبالإخلاص أحق، مع أن اللطف في الخلافة ربما يعارض بما هو[1232] أقوى في اللطافة. وأيضا اللطف في كونه في الأعين ظاهرا، وفي الألسنة مذكورا لا فيما تجوزونه من كونه مختفيا مستورا.

قالوا: وجوده لطف من الفاعل المختار، وظهوره لطف آخر فوّته العباد بسوء الإختيار.

قلنا: يكفى وجوده، [142و] ولو بعد حين، في انزجار القبائح من المسلمين، والفتنة لا تنحسم بمجرد الإسم والرسم. وأيضا اختفاؤه من الأعداء لا يمنع ظهوره للأولياء، ولو ظهر لهم دون الأغيار لَمَا بذلوا المُهج والاعمار في الترقب والإنتظار.

احتجت الخوارج بأن في نصبه إثارة الفتن وتواتر المحن، لإختلاف الأهواء وتصادم الآراء.

قلنا: يرجح ببعض الأوصاف ويسدّ طريق الخلاف، ولو سلم ففتنة الترك أشد، فالقول بوجوبه أسدّ.

المبحث الثانى [في شرائط الإمامة]:

يشترط في الإمام[1233] أن يكون مكلّفا حراً ذكراً عدلاً، وذلك ظاهر. وزاد الجمهور الشجاعة في الأمور ليقدر على إقامة الحدود وحفظ الثغور، والإجتهاد ليقوم بمصالح العباد، والرأى لتكميل أمر المعاش والمعاد. واتفقوا علو كونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم: {الأئمة من قريش}،[1234] سيما وقد انعقد عليه الإجماع. وللمخالف قوله

[1232] هو: فوق السطر.

[1233] في الإمام: في الهامش.

[1234] ورد الحديث في مسند احمد بن حنبل، 12309.

صلى الله عليه وسلم: {أطيعوا ولو أُمّر عليكم عبد حبشى أجدع}[1235] وعدم العبرة بالنسب في مصالح الملك والدين، بل بالعلم والتقوى والبصيرة في الأمور ونحوها.

وأجيب بحمل الحديث على غير الإمام من الحكام جمعا بين الأدلة، وبأن لشرف الأنساب اثرا عظيما في إجتماع الآراء وتألف الأهواء وبذل الطاعة من الجماعة، ولا أليق هذا بين المسلمين من قريش ظهر فيهم سيد المرسلين. اللهم إلا إذا الجأنا الاضطرار إلى تجويز الإمامة من الأغيار.

واشترطت الشيعة[1236] أن يكون هاشميا، بل عَلَوِيا، وأن يكون[1237] عالما بكل أمر حتى المغيّبات، غُلُوّاً من بعضهم وقَوْلاً[1238] بلا حُجّةٍ، [142ظ] بل في مقابلة الإجماع، وأن يكون أفضل أهل زمانه لقبح تقديم المفضول عقلا، قياسا على النبوة،[1239] ولأنه أقرب إلى الإنقياد.

قلنا: الأولان باطلان بالإجماع على خلافة الأئمة الثلاث، وخلافة بنى العباس في الثانى خاصة، والثالث جهالة فاحشة. وأما الرابع فمع ابتنائه على قاعدة القبح ربما يكون تقديم المفضول أصلح. وبعثة النبوة لتكميل الناس والإمامة للحفظ، فلا يصح القياس. وتجويز تقديم المفضول بالإجماع بعد الخلفاء، وبالشورى، وبخفاء الأفضلية على أهل الحل والعقد غالبا.

واشترطوا أيضا أن يكون معصوما لوجوه.

الأول: بالقياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة وحماية الحوزة والبيضة.

والجواب أن النبى مبعوث من الله، ولا يخفى عليه خافية مع دلالة معجزاته على عصمته، وتوقف اتباع الناس له عليها، ونصب الإمام إلى العباد، ولا طريق لهم إلى معرفتها.

[1235] ورد الحديث المذكور بألفاظ مخلفة في **صحيح مسلم**، الإمارة، 36-37، الحج 311؛ وفي **سنن الترمذي**، الجهاد، 28؛ وفي **سنن ابن ماجة**، الجهاد، 39؛ وفي **مسند احمد بن حنبل**، 16649، 23294، 27329، 27331، 27337.

[1236] الشيعة: في الهامش.

[1237] أن يكون: تحت السطر.

[1238] وقولا: في الهامش.

[1239] قياسا على النبوة: في الهامش.

الثانى: أنه واجب الاتباع بالنص والإجماع، وعدم العصمة في البيان يجرّ الناس إلى العصيان.

والجواب الواجب الطاعة ما لم يأمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.

الثالث: غير المعصوم ظالم، فلا يناله عهد الإمامة بالنص والإجماع.

والجواب عدم العصمة[1240] ليس بعصيان، فضلا عن الظلم، على أن المراد عهد النبوة. والإجماع موقوف عندكم على قول المعصوم فيدور.

الرابع: الإلتجاء إليه في تعيين الخطاء، فلو جاز فيه أيضا يتسلسل.

والجواب أن للخطأ مدفعا في الشريعة القائمة بإجتهاد العلماء، والحاجة إلى الإمام ليس إلا لحفظ النظام.

[143و] **الخامس**: أنه حافظ للدين،[1241] والمخطئ ناقض.

والجواب أن المجتهدين يردّونهم والآمرون بالمعروف يصدّونهم، ولو لم يفعلوا فلا نقض للدين الذى اكمله الله.

السادس: إنكار معاصيه تفريق للملّة، والإعتراف بها نقض للأدلّة.

والجواب لا طاعة في معصية، الاّ إذا أدّى إلى شق العَصا فكيف اضطرارا.

السابع: فوات التواتر في بعض الأحكام محوج إلى عصمة الإمام.

والجواب الظن بالآحاد والقطع بالتواتر أو الإجماع، فلا خلو عنها. ومن خرافات الأوهام في حق الإمام اشتراط المعجزات، والاطلاع على المغيبات، ومعرفة الألسنة واللغات، والحرف والصناعات، وطبائع الأشياء وعجائب الأرض والسماء.

[1240] في الاصل: للعصمة.

[1241] للدين: فوق السطر.

المبحث الثالث [في طريق انعقاد الإمامة]:

طريق انعقاد الإمامة بيعة أهل الحل والعقد، وإن قلّوا بمَحْضَرِ من الشهود، بدليل اشتغال الصحابة بعد النبى صلى الله عليه وسلم. وعثمان بالبيعة والإختيار من غير نكير،[1242] ولا يتوقف على الإجماع بدليل عدم توقف أبى بكر رضى الله عنه على انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد.

وخالفت الشيعة بوجوه:

الأول: أن لها شروطا لا يقفون عليها، كالعصمة والأفضلية.

قلنا: لو سلم الاشتراط الظن كاف.

الثانى: ليس لهم تولية الرياسة الصغرى، فكيف بالكبرى.

قلنا: لو سلم فلوجود الإمام.

الثالث: إن في ذلك إثارة الفتنة، كما في زمن على ومعاوية رضى الله عنهما.

قلنا: الفتنة لا مدفع لها عند الترفع، ولو بالنصّ والكلام في عدمها، عند[1243] إذعان الحق، ولو سلم ففتنة عدم الإمام أضعاف ذلك، إذ الغرض عدم النص.

الرابع: أن البيعة تمنع كونَه خليفة من الله ورسوله. [143ظ]

قلنا: الإجماع على أن مختار الأمة خليفة لله ورسوله.

الخامس: إذا اتفق البيعتان ولم يعلم السبق يلزم إبطالهما، أو[1244] تصحيح كليهما، أو أحدهما، أو نصب ثالث، والكل باطل. فيخلو الزمان عن الإمام.

[1242] بمحضر من الشهود ... من غير نكير: في الهامش.

[1243] عدمها عند: في الهامش.

قلنا: يمكن الترجيح بالجهات أو التبديل إلى الثالث عند التعارض.

السادس: أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يخلُ وقت غيبته عن إمام، فكيف في غيبة الوفات؟ ولم يسامح عن البيان، ولو في أدنى ما يحتاج إليه، فكيف في أساس المهمات.

السابع: الآباء لا يتركون الوصية في الأولاد، فكيف بالنبى صلى الله عليه وسلم، وهو أشفق.

الثامن: قوله تعالى:[1245] ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾[1246] ولا أحق بالإكمال من أمر الإمامة.

قلنا: التفويض إلى الإجتهاد استخلاف وتوصية وإكمال. وقيل: لو نص وخولف لربما استخفوا العذاب والعقاب، ففي ذلك شفقة عظيمة.[1247]

خاتمة: عقد الإمامة تخلّ بما يخلّ بمقصودها كالردة والجنون وبخلعه نفسه بسبب وبالغلبة في المتغلبة. واختلف في الانخلاع بلا سبب، وفي الانعزال بفسق. والمختار عدم الانعزال. ولكنه يستحق العزل بالاتفاق.

المبحث الرابع [في أنه لا نص على إمام أصلا]:

الجمهور على أنه لا نص على إمام أصلا. وقيل: نص على أبى بكر خفيا أو جليا. وقيل: على علىّ خفيا عند الشيعة، وجليا عند الإمامية. وردّ بوجهين:

الأول: لو كان لاشتهر عند أجلّة الأصحاب، ولم يختلفوا في تعيين الصواب.[1248] والكتم بغضا وحسدا لا يخطر إلاّ ببال الجاهلين بشأن الأصحاب، والغافلين عما ورد في مناقبهم في السنة، بل في الكتاب، أو المعاندين للحق اتباعا للأهواء، والجاهلون لأهل الفضل أعداء. [144و] وفي ذلك تضليل أيضا لعلى بن أبى طالب لسكوته عن الحق مع أنه بين قومه غالب.

[1244] إبطالهما أو: في الهامش.

[1245] قوله تعالى: فوق السطر.

[1246] سورة المائدة، 3/5.

[1247] وقيل لو نص ... عظيمة: في الهامش.

[1248] الصواب: في الهامش.

الثانى: أمارات ربما يفيد بإجتماعها القطع بعد النص. منها ترددهم في تحرّى الصواب وطلبهم البيعة لكثير من أكابر الأصحاب، وتمنى عليّ رضى الله عنه سؤال رسول الله عن هذا الأمر من يتولاه، وسكوته عن دعوى النص في مناظراته وخطبه ومفاخراته وأمثال ذلك. احتج المخالف بالإستحالة العادية في الإهمال في مثل هذا الخطب الجليل، ولا يهمل ما هو دونه من إشارة ولا دليل. قلنا: هذا استبعاد، وليس بمحال على أن ترك التنصيص ليس في شيء من الإهمال.

المبحث الخامس [في الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم]:

الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، وعند الشيعة على رضى الله عنه.

لنا وجوه:

الأول: إجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، وتوقف على رضى الله عنه مشفوع بالإعتذار مع انقياده لأوامره ونواهيه في كل الأمور وإقامته معه الجمع والاعياد موافقا للجمهور، وتسميته خليفة رسول الله بلا نكير، فالتزامه طاعتَه في كل نقير وقطمير. وأيضا اتفقت خير أمة أخرجت للناس على أن الإمامة لأبى بكر أو على أو عباس، ولما لم يقع منها النزاع بلغ الأمر مبلغ الإجماع.

الثانى: الإشارات الواقعة في الآيات والأخبار بتقديم أبى بكر وعمر على جميع المهاجرين والأنصار.

الثالث: القياس من عليّ رضى الله عنه بمحضر من الثقات على استخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه في أمر الصلوة. [144ظ] وهذه الوجوه ظنيات تجرى بإجتماعها مجرى القطعيات مع أن الظن كاف في الفرعيات.

تمسكت الشيعة بوجوه:

الأول: شرائط الإمامة لم يجتمع إلاّ في عليّ من العصمة والنص والأفضلية.

والجواب منع الإشتراط والإختصاص.

الثانى: ﴿إنما وليّكم الله ورسوله﴾[1249] نزلت في عليّ وللمتدبر مقنع في لفظ الولى.

قلنا: المراد ولاية المحبة والنصرة، دون الإمامة بشهادة السوق. ووصف المؤمنين يجوز أن يكون مادحاً لا مخصِّصا، أو لزيادة الشرف ﴿وهم راكعون﴾[1250] عاطفا لا حالا، أى يركعون على خلاف اليهود أو يخضعون على أن الخطاب بالبعض والوصف لمن عداهم، وأن الحصر لرفع النزاع ولم يكن النزاع في الإمامة يومئذ، وأن الكلام في الولاية في الحال لا في المال، ودعوى الولاية في الحال أو المراد ما يكون في المال لا تسمع، وأن صيغة الجمع لا تحمل على الواحد إلاّ بدليل، وأنه لو دلّت الآية على ولاية على لما خفيت على الصحابة.

الثالث: ما تواتر من الأحاديث الدالة على فضائله من حديث الغدير والمنزلة. والمراد بالمولى المتولى للأمر، كما هو المراد في حق النبى صلى الله عليه وسلم، لا المعانى الأُخَر، والمنزلة تعم المنازل وحيث أخرجت النبوة بقيت الخلافة.

والجواب منع تواتر خبر الغدير،[1251] بل صحته، ومنع الدلالة على حصر الإمامة في عليّ، ثم لا عبرة بالآحاد في مقابلة الإجماع. وتركهم الإحتجاج بها لفساد[1252] الدلالة، وحمله على العناد آية الضلالة وغاية الجهالة. ولو سلم عموم المنزلة [145و] فمنزلة هارون منزلة الشركة، لا النيابة، سيما بعد الموت. ولو سلم النيابة بعد الموت، فإنما هى بطريق النبوة، وقد انتفت في عليّ رضى الله عنه.

الرابع: ما يدعونه من النص الجلى في خلافة عليّ مثل قوله صلى الله عليه وسلم: {أنت أخى ووَصِيّى وخليفتى من بعدى وقاضى دِينى} -بالكسر-، ومثل {سلّموا عليه بإمرأة المؤمنين وأنت الخليفة من بعدى} ونحو ذلك.

والجواب أنها آحاد في مقابلة الإجماع ولو صحت ودلّت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم، سيما العترة الطاهرة.

[1249] سورة المائدة، 55/5.
[1250] سورة المائدة، 55/5.
[1251] خبر الغدير: في الهامش.
[1252] بها لفساد: في الهامش.

الخامس: القدح في إمامة السابقِين. إما اجمالا، فلظلمهم لسبق كفرهم فلا ينالهم عهد الإمامة، وفساده ظاهر، وإما تفصيلا فلوجوه:

منها[1253] خلاف أبى بكر كتاب الله تعالى في منع ارث النبى صلى الله عليه وسلم بخبر رواه.

قلنا: المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة المتواتر، ولو سلم أنه خبر الواحد، لكنه قطعى الدلالة، فيخص به عام الكتاب.

ومنها منعه فاطمةَ فدك مع أنها ادعت النخلة، وشهد علىّ وأمّ أيمن، وصدق الأزواج في الحجرة بلا شاهد حتى ردّ عمر بن عبد العزيز فدك إلى أولاد فاطمة.

قلنا: لو سلّم فللحاكم ترجيح المعلوم على قول المعصوم، والذى ردّ فدك إليهم هو المأمون.

ومنها خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث استخلف عمر، وقد عزله النبى صلى الله عليه وسلم عن الصدقات.

قلنا: انتهاء الشغل ليس بعزل، والخلاف ترك ما امر، أو فعل ما نهى، لا فعل ما لم يفعل.

ومنها عدم معرفته بالأحكام، حيث قطَع يسارَ سارِق، وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة الكلالة. [145ظ]

قلنا: لو سلم فاجتهاد.

ومنها شكّه في استحقاقه حتى تمنى سؤال النبى صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر.

قلنا: لو صحّ فطلب النصّ والحق.

[1253] فلوجوه منها: في الهامش.

ومنها شك عمر رضى الله عنه[1254] في موت النبى صلى الله عليه وسلم مع وروده في الكتاب، وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الإجماع على إمتناع ما فوق الواحد،[1255] وتصرف في بيت المال والغنائم بغير حق، ومَنَع أهلَ البيت خُمسَهم، ومنَع المُتْعَتيْن، ورجم حاملا ومجنونة، ونهى عن مغالاة الصداق.

قلنا: الشك للقلق والحزن، أو يموت بعد تمام الأمر، والشورى لتعيين الواحد،[1256] والبواقى اجتهاديات لا يخلّ الخطأ فيها بالإمامة.

ومنها تولية عثمان أهل الفسق والطغيان، وصرف مال[1257] بيت المال إلى أقاربه، وحمى لنفسه، وآذى ابن مسعود وعمّارا وأبا ذرّ، ورَدَّ طَريد رسول الله صلى الله عليه وسلم، واسقط القَودَ عن ابن عمر والحدّ عن الوليد، وخذله الصحابة حتى قتل، ولم يدفن إلى ثلث.

قلنا: فسق وُلاتِه لا يقدح في ولايته والتصرف في المال، واذى الصحابة افتراء، وردّ الطريد بإذْن كان سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم، واسقاط الحد اجتهاد، والقدح في ترك الدفن ليس فيه.

خاتمة: ثم أن أبا بكر لمّا مرض فوّض الأمر إلى عمر، فقهر أهل الفساد وعمر البلاد وقام بالعدل والسداد، وحين استشهد جعل الأمر شورى بين ستة هم خير العباد، فاختاروا عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان، ثم كان ما كان بخروج أهل الطغيان، فاختاروا عليّا فقبلها بعد أن تردّد مَلِيّا فوقع الإجماع وارتفع النزاع. وإنما هاجت الفتن [146و] وتواترت المحن لأمور كان خطبها مشهورا ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾.[1258] ثم آل الأمر إلى الحسن ولم يتسنّ له الأمر بعد ستة أشهر من بيعته فسلّمه إلى معاوية حقنا للدماء بين المسلمين واطفاء لنائرة الفتنة بين المؤمنين كما اخبر به خير المرسلين، فانقضت به دولة الإمامة، ولن تجدها إلى يوم القيامة.

[1254] عمر رضى الله عنه: فوق السطر.

[1255] وجعل الخلافة ... ما فوق الواحد: في الهامش.

[1256] والشورى لتعيين الواحد: في الهامش.

[1257] مال: فوق السطر.

[1258] سورة الأحزاب، 38/33.

وزعمت الشيعة أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب، ثم ولده الحسن، ثم أخوه الحسين، ثم على زين العابدين، ثم محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم على الرضى، ثم محمد الجواد، ثم على الزكى، ثم الحسن العسكرى، ثم محمد المنتظر المهدى.

قالوا: تواتر نص كل منهم على من بعده، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: {للحسن ابنى هذا إمام بن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم}.

ونحن نقول: العجب من هذا التواتر كيف اختص بالشيعة، ولم يسمعه غيرهم من الأخيار؟[1259] وكذا الخبر المذكور، كيف خفى على نقّاد الأحاديث ونقلة الأخبار؟

قال أهل السنة إن معاوية ومُتَّبعيه كانوا باغين بالمقاتلة مع علىّ رضى الله عنه، لأن البيعة قد سبقت لعلىّ رضى الله عنه، وعلىّ كان أفضل منه وأحق بالخلافة، ولقوله صلى الله عليه وسلم: {لعمّار تقتلك الفئة الباغية}، وقد قتل تحت راية علىّ رضى الله عنه بيد اتباع معاوية. ثم انهم كانوا مخطئين بلا فسق،[1260] لأنهم اجتهدوا في محل الإجتهاد، وان اخطاؤا في كونه في غير وقته، وذلك لأن معاوية كان أهلا للخلافة [146ظ] بعد على لقوله صلى الله عليه وسلم: ''الأئمة من قريش''، وكان معاوية منهم، ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال المعاوية حين دخل عليه: {إذ وليت أمرَ هذه الأمة فارق بهم}. وإنما لم يفسقوا عند البغى[1261] لأن شهادة أهل البغى مقبولة، ولم يكن خطأهم[1262] في الكبائر والدين، بل في محل الإجتهاد.[1263] ثم كانوا عادلين بعد الصلح مع الحسن، إذ النبى صلى الله عليه وسلم جوّز ذلك الصلح وقال للحسن: {إن ابنى هذا سيد، وسيصلح الله به بين فئتين من المؤمنين حتى سماهم مؤمنين}. ثم إن معاوية لا يجوز اللعن عليه، ولو في نوبة علىّ رضى الله عنه، لأن عليا صالح معه، ولو كان فاسقا لم يفعله.

وأمّا من معه من الصحابة مثل طلحة والزبير فقد صح أنهما تابا من البغى، وظهر توبتهما.

[1259] من الأخيار: في الهامش.

[1260] بلا فسق: في الهامش.

[1261] عند البغى: في الهامش.

[1262] في الاصل: خطاؤهم.

[1263] ولم يكن ... محل الإجتهاد: في الهامش.

وأما أمّ المؤمنين عائشة رضى الله عنها ما كانت في عسكر معاوية بغيا، وإنما خرجت طلبا للصلح، ولا يتوهم من عملها وفقهها وكياستها أنها رضيت بالبغى.

وأما يزيد بن معاوية فقد جار وفسق في دين الله، ولم يتفق عليه بيعة جميع[1264] الصحابة والمسلمين مثل عبد الله بن الزبير ومحمد بن الحنفية والحسين بن على وكثير من أهل البيت، فلم يكن إماما عادلا، فلم يكن الحسين بخروجه عليه باغيا.

واختلفوا في لعن يزيد. قيل: كان إمام المسلمين قدر سنتين، فلا يلعن. وقيل: يلعن، لأنه كفر حين اجاز قتل الحسين وجوّز اللعن على أهل البيت. والحق أنه، إن ثبت ذلك منه، يصح اللعن. وقيل: لكن[1265] يكف عنه بعد موته[1266] تكرُّماً، وإن لم يثبت فلا يُلعَن.

[147و] واعلم أن الخلافة لا توريث فيها، والا لكان العباس أولى من علىّ، وعلىّ أولى من أبى بكر، بل بتفويض الأمة بعد ان كان المقلد من قريش. فعلى هذا يكون الخلافة صحيحة لأولاد العباس، سيما وقد بلغ التفويض إلى رتبة الإجماع، سيما وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم: {أنه بشر لعباس بإمارة أولاده وبلبسهم السواد}.

المبحث السادس [في الأفضلية في الخلافة والصحابة]:

الأفضلية عندنا ترتيب الخلافة، ويُرْوى التوقف فيما بين عثمان وعلى، وعند البعض الأفضل علىّ رضى الله عنه. لنا إجمالا، أن السلف لو لم يجدوا دليلا لَما اتفقوا عليها، وكفى بهم قدوة وتفصيلا.

أما في حق أبى بكر فقوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى﴾[1267] والأتقى أكرم فأفضل، وقوله عليه السلام: {خير أمتى أبو بكر ثم عمر}، وقوله [عليه السلام]: {والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبى بكر}، وقوله عليه السلام: {ما ينبغى لقوم فهم أبو بكر ان يتقدم عليه غيره}[1268]، وفيها كثيرة.

[1264] جميع: تحت السطر.
[1265] وقيل لكن: تحت السطر.
[1266] بعد موته: تحت السطر.

وأما في حق عمر فقوله عليه السلام: {لو كان بعدى نبى لكان عمر}، وذِكره في الأخبار والآثار مقارن[1269] لأبى بكر.[1270]

وأما في حق عثمان فقوله عليه السلام: {عثمان أخى ورفيقى في الجنة}.

وأيضا شهدت الأمارات من آثارهم المذكورة وأخبارهم المشهورة ومساعيهم المشكورة[1271] بفضلهم.

منها ما تواتر في أيام أبى بكر رضى الله عنه ممّا لم يوجد في غيره، مثل اجتماع الكلمة على الكتاب والسنة، وتألف القلوب، وتواطؤ الألسنة، وتتابع الفتوح في الأقطار، وقهر المتمردين من أهل الردة والإنكار، وتطهير جزيرة العرب عن الشرك والنفاق، وطرد فارس عن حدود السواد والعراق، وإجلاء الروم عن الشام مع انتظارهم بالملوك العظام.

ومنها [147ظ] ما تواتر في أيام عمر من فتوح المشرق إلى بلاد خراسان، وكسر دولة الأكاسرة، وتخريب الايوان واطفاء نائرة المجوس المشتعلة من قديم الأزمان؛ ومن ترتيب الأمور على البتّ والفصل، وسياسة الجمهور على قانون العدل، ورعاية الضعفاء والأيتام، حتى النظر في حال العجماء والانعام، مع الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وانقطع لما عند الله عن مَلاذِّها وشهواتها.

ومنها ما تواتر في أيام عثمان من فتح البلاد، والعدل بين العباد، واعلاء لواء الإسلام، وتجهيز جيوش المسلمين، وتشييد مبانى الورع والتقوى والحياء[1272] والدين، وزاد على تهذيب مصالح الخلافة جمع الناس على مصحف واحد[1273] حين شاهد المخالفة، وكان صاحب الهجرتين والختن على ابنتين.

[1267] سورة الليل، 17/92.

[1268] وقوله عليه السلام ما ينبغى لقوم ... عليه غيره: في الهامش.

[1269] في الاصل: مقارنا.

[1270] وذكره في الأخبار والآثار مقارن لأبى بكر: في الهامش.

[1271] من آثارهم المذكورة وأخبارهم المشهورة ومساعيهم المشكورة: في الهامش.

[1272] والحياء: فوق السطر.

[1273] واحد: فوق السطر.

ثم اعلم ان آحاد هذه الفضائل، وإن أمكن وجودها في عليّ رضى الله عنه، بل ما هو ازيد منها، إلاّ أن النزاع فيما اجتمع منها في الثلاثة.

وتمسكت الشيعة بوجوه:

الأول: الكتاب، كقوله تعالى: ﴿وانفسنا وانفسكم﴾،[1274] و﴿الا المودة في القربى﴾،[1275] و﴿وصالح المؤمنين﴾.[1276] فالمراد على أو هو منه.

الثانى: السنة، كقوله صلى الله عليه وسلم: {اقضاكم على} وحديث الطير وحديث المنزلة، وتمثيل حاله بحال الأنبياء، وتخصيصه باعطاء الراية[1277]، ونحو ذلك.

الثالث: الأمارات، لأنه اعلم الأصحاب الأخيار، ولرؤساء العلوم الكبار بالاستناد إليه افتخار. وأخبر هو بذلك في خبر الوسادة، واشتهر بالشجاعة والسخاوة والعبادة، وقهر المتمردين الطُّغاة العُتاة، وبلغ في الزهد [148و] إلى حيث طلق الدنيا بالطلاق الثلاث الباتّ. وكان اشرف خلقا واكرم سماحة مع طلاقة لسان وفصاحة وسبق بالإسلام على الصحابة الكرام.

والجواب أن ما ذكرتم أمارات للفضائل العلمية والخلقية، والنزاع في الفضيلة عند الله وكثرة الثواب. وشهد بذلك لأبى بكر رضى الله عنه على وسائر الأصحاب. وقال صلى الله عليه وسلم: {ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صدقة ولكن بعلم وقر في صدره}، مع أن حديث سبق الإسلام والسيف في إِعلاء الأعلام محل بحث وكلام.

خاتمة: قد ثبت بالحديث المشهور بشارة العشرة المبشرة بالجنة وأن فاطمة سيدة نساء العالمين، وأن الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، وأن أهل بيعة الرضوان، ومن شهد بدرا وأُحداً والحُديبية من أهل الجنة. ثم الفضل عند الله بالعلم والتقوى، وعند الناس بالشجاعة والكرم وشرف الآباء. ولهذا يُقَدّم القرشى على غيرهم، سيما

[1274] سورة آل عمران، 61/3.
[1275] سورة الشورى، 23/42.
[1276] سورة التحريم، 4/66.
[1277] وتخصيصه باعطاء الراية: في الهامش.

في أمر الكفائة، والجهة الأولى من الثانية والغاية في الشرف من اجتمع فيه الجهتان. ولهذا يفضل العترة الطاهرة رضوان الله عليهم اجمعين.

المبحث السابع [في وجوب تعظيم الصحابة]:

اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة، والكف عن ذكرهم الاّ بخير، سيما المهاجرين والأنصار، لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم لفضلهم وكمالهم، وعن التحذير عن الإخلال باجلالهم. وكثير مما يحكى عنهم افتراء أهل الضلالات، وما صح فله محامل وتأويلات. [148ظ] وتَوقّف عليّ رضى الله عنه في بيعة أبى بكر رضى الله عنه كان للحزن على فرقة النبى صلى الله عليه وسلم وفقده، وكان اعزّ عليه من روحه وجسده. فلم يتفرغ للنظر والاجتهاد والاشتغال باصلاح أمر العباد. وتأخره عن نصرة عثمان حتى كان ما كان تحاميا عن الحرب واراقة الدماء، وخوف ازدياد الفتنة من الاوباش والغوغاء. وتوقفه عن قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان، وتأسفا على ما كان من جهلة لا سابقة لهم بالإسلام، ولا يَردَعهم الدين عن قتل الإمام. ولهذا توقف عن قصاص القتلة والفتك هؤلاء الجهلة، أو لأن أهل البغى إذا انقاد بعد ما عصى لا يؤاخذ عنده بما مضى. وامتناع جماعة من الصحابة عن نصرته لم يكن اعراضا عن طاعته، بل رأوا العزلة أيام الفتنة أحَبُّ، وردوا أن اتخذوا أيام الفتنة سيفا من خشب. وأما حرب الجمل والخوارج وصفين وقد عبّر عنهم النبى صلى الله عليه وسلم بالناكثين والمارقين والقاسطين فَلِما أن حرب الجمل كانت فلتة، ومن الطرفين بغتة، والبواقى وإن كانوا باغين، غير محقين. لكنهم ليسوا كافرين، ولا فاسقين. وأما الفتن والحروب[1278] المتواترة المشهورة عند الناس، بل المتواترة من وقايع يزيد، شرّها على كرّ الشهور ومَرّ الدهور وتكاد تنهدّ منه الجبال، وتنشقّ الصخور، ويجرى منها العيون بالدماء، ويبكى عليها الأرض والسماء. فالأَوْلى الجام اللسان عن الكلام، وتفويضُ الأمر إلى الملك العلّام، والا فيتدرج باللعن أهل الجهالة، ويتجاسرون إلى طرق الضلالة.

خاتمة: [149و] ورد في الأحاديث والأخبار ظهور إمام عادل من أولاد فاطمة، يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما مُلئت ظلما وجورا. ومن خرافات الإمامية وجهالاتهم أنه قد ولد منذ خمسمائة سنة، بل أكثر، واختفى تحت

[1278] والحروب: في الهامش.

الأرض خوفا من الاعداء. ولا يخفى على ذى لُبّ انّ مَن أُيّد من عند الله لا يخاف أحدا، على ان دهماء الناس بعد انقراض أولاد عباس كانوا يطلبون قرشيا يليهم، وإن كان جائرا. وإذا كان علويّا، بل فاطميا، سيما وقد[1279] بلغ من العدل القدر المذكور، فهم يُنزلونه بين الجوانح والصدور، فضلا عن العصيان والخلاف. على ان دعوى طول المكث بلا دليل خروج عن الإنصاف. وورد أيضا نزول عيسى من السماء،[1280] وخروج الدجال، وغير ذلك من الأحوال من خروج الدابة ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها، والخسوف الثلاثة، وخروج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى، ونار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم. ومنهم من صرف هذه الأمارات إلى محامل وتأويلات يرجع حاصلها إلى إنكار هذه الآيات، لكنها أمور أخبر بها الصادق مع إمكانها فأىّ مغمز في تصديق ظواهرها وإيمانها؟[1281] ومن الأمارات قلة العلم والأمانة، وكثرة الفسق والخيانة، ويكون سيد القوم الفساق، وزعيمهم الأرذال، ويزداد عدد النساء على الرجال، وينحاز الإسلام إلى الزوال، ويميل[1282] النظام إلى الانحلال، ويعود الإسلام كما بدا، ويبقى بقية، هم ظاهرون على الحق أبدا. فلا منافاة بين فساد الناس بين يدى الساعة وبين خيرته هذه الأمة أولا وآخرا، وثباتهم على الإيمان والطاعة.

اللهم يا حنان ويا منان يا قديم البرّ و[1283] الإحسان كما ختمت *كتاب المعالم* بالطاعة والإيمان [149ظ] اختم كتاب أعمالنا بالإيمان والإيقان. اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك القويم، واجعل مسيرنا على الصراط المستقيم، ومصيرنا إلى الجنة مع الذين يأتونك بقلب سليم. اللهم زين ظواهرنا بخدمتك، وبواطننا بمعرفتك، وقلوبنا بمحبتك، وأسرارنا بمشاهدتك، وأرواحنا بمعاينتك، وثبتنا على محبة حضرتك، واحشرنا مع أنبيائك وأصفيائك وأهل طاعتك أجمعين والحمد لله ربّ العالمين. تم [الكتاب].

[1279] سيما وقد: في الهامش.
[1280] من السماء: في الهامش.
[1281] ومنهم من صرف ... ظواهرها وإيمانها: في الهامش.
[1282] يميل: فوق السطر.
[1283] البرّ و: تحت السطر.